

المفكرون المسلمون

في مُواجهة المنطِق اليونَاني

نقد عُلماءِ المسُلمين لمنطِقِ أرسْطو
ومُوازنته بمنطِقِ الفلاسِفة الغربيّين

وَضعهُ بالفارسيّة

الأستاذ مُصطفى طباطبائي

ترجمهُ إلى العربيّة

عبد الرحيم ملازِي البلوشي

دار ابن حزم

المفكرون المسلمون
في مُواجهة المنطِق اليُونَاني

نَقد عُلماءِ المُسلمينَ لمنطِقِ أرسْطو
ومُوازنته بمنطِق الفلاسِفَة الغربيّين

وضَعَهُ بالفارسيّة
الأسْتاذ مُصطفى طباطبائي

ترجَمهُ إلى العربيّة
عبد الرحيم ملازي البلوشي

دار ابن حزم

الطبعة الأولى

١٤١٠ هـ ـ ١٩٩٠ م

دار ابن حزم

للطباعة والنشر والتوزيع بيروت ـ ص. ب: ١٤/٦٣٦٦

بعض ميزات الكتاب:

١ ـ تناول بحثاً لم يكتب أحد في موضوعه بهذا الأسلوب والتفصيل.

٢ ـ لا تجد جملة وردت في هذا الكتاب إلا وذُكر مأخذها ومستندها ولا مورداً إلا أبدى الكاتب رأيه الخاص فيه.

٣ ـ لم يُكتف بنقل المقولة المنطقية لأساطين الفكر، بل بُذل أقصى الجهد للتدقيق والتحقيق في كل مورد.

٤ ـ قورنت أفكار علماء الشرق والغرب في المنطق ووزن بينها.

هذا الكتاب يظهر النشاط الفكري وأصالته لدى علماء المسلمين في مواجهة الثقافة اليونانية ويبدي تفوق فلاسفة المسلمين على الغربيين في نقد المنطق اليوناني.

مقدمة المؤلف

بسم الله الرحمن الرحيم

يا واهب العقل لك المحامد، إلى جنابك انتهت المقاصد.

علم المنطق الذي سمّاه الفارابي في كتابه «الأوسط الكبير» عيارُ العقل وعبّر عنه ابن سينا في منطق المشرقيين «بالعلم الآلي» وسمّاه الغزالي بـ«معيار العلم» وسمّاه السهروردي في حكمة الإشراق بـ«ضوابط الفكر» وذكره صدر الشيرازي في اللمعات المشرقية باسم «القسطاس ـ الميزان ـ الإدراكي» وسمّاه آخرون «فنّ التفكير، وعلم قوانين الاستدلال» وغير ذلك.

هو علم أسَّسَه وَهَيَّأه أرسطو وورد إلى العالم الإسلامي من اليونان، وواجه دخول المنطق ردود مختلفة في العالم الإسلامي حيث قام بعضهم في الشرح والتفسير وآخرون بالتعبير والتكميل وبعضهم بالرد والتخريب، أما هذا البعض الذي يظن أن علماء المسلمين قد خضعوا للمنطق اليوناني خضوعاً مطلقاً ظناً منهم أن المنطق اليوناني قد وصل إلى قمة الكمال؛ فهذا يدل على الجهل التام[1].

إن المفكرين المسلمين الكبار في الماضي، كانوا يسعون في سبيل اللقاء مع الثقافة اليونانية دون التسليم المطلق أو العناد وإباء قبول الحق.

إن ابن سينا الذي يعتبر من أكبر شارحي منطق أرسطو وحكمة المشائين

---

(١) نقرأ في كتاب تاريخ الفلسفة في الإسلام تأليف، ت.ج. دي بور، مثلاً: «أن المفكرين المسلمين الأوائل كانوا يؤمنون بسموّ العلم اليوناني بحيث لم يكن لديهم أي شك بأن ذلك العلم وصل إلى قمة العلوم وأعلى درجات اليقين!» (ترجمة عباس شوقي ص ٣١).
إن محتويات هذا الكتاب كافية في الإجابة عن هذا القول بحيث يُراجع إلى مناظرة أبي سعيد السيرافي ـ وكان معاصراً لمترجمي الكتب اليونانية الأوائل ـ مع متّى بن يونس لنعلم أن هذا القول عارٍ عن الصحّة بعيد عن الحق.

يقول: (من تعوّد أن يصدّق من غير دليل فقد انسلخ عن الفطرة الإنسانية)[1] لهذا، تراه يغيّر خطاه، ويكتب كتاب «الحكمة المشرقية» ويهاجم في مقدمة هذا الكتاب أتباع أرسطو كما يهاجم المدافعين عن الفلسفة المشّائية، بعد أن كان يترسم الفلسفة اليونانية طوال سنوات عدة، ويسلك طبقاً لما يقضي به المنطق اليوناني ويقول: (المتفلسفة المشغوفين بالمشّائين الظّانين أن الله لم يهد إلا إياهم ولم ينل رحمته سواهم، مع اعتراف منا بفضل أفضل سلفهم... ويحق على من بعده أن يَلُمّوا شعثه ويُرَمّموا ثلْماً يجدونه فيما بناه، ويفرغوا أصولاً أعطاها، فمن قدر من بعده على أن يُفرغ نفسه عن عهدة ما ورثه منه، وذهب عمرُه في تفهم ما أحسن فيه والتعصب لبعض ما فرط من تقصيره فهو مشغول عمره بما سلف، ليس له مهلة يراجع فيها عقلَهُ)[2].

مع أن كتاب «الحكمة المشرقية» لم يكمل، ولم يصنّف إلا مقدمة الكتاب، ومختصر من المنطق، أو لم يصل إلينا، لكن يُفهم من ذلك الاختصار بأن ابن سينا قصد أن يبرز نواقص منطق أرسطو وفلسفته وأن يبدأ بإصلاحه وإكماله، وأن يحفظ حريّة العقل الإسلامي في مواجهة حكمة المشّائية وأيضاً السهروردي الذي يعتبر ممثلاً لفلسفة الإشراق والحكمة الأفلاطونية وهو من أصحاب الرأي في المنطق وله مصنفات ومؤلفات، يهاجم في كتابه «حكمة الإشراق» التقليدَ والجمودَ على أفكار فئة خاصة، ويقول: (... فليس العلم وقفا على قوم ليُغلق بعدهم باب الملكوت... وشر القرون ما طوي فيها بساط الإجتهاد، وانقطع فيه سير الأفكار، وانحسم باب المكاشفات، وانسد طريق المشاهدات)[3].

ويكتب في كتاب «التلويحات»: (ولا تقلدني وغيري فالمعيار هو البرهان)[4].

وأيضاً فخر الدين الرازي، الذي يعتبر من كبار المتكلمين في الإسلام،

---

(١) نقلاً عن الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي ج ١ ص ٣٦٤.

(٢) منطق المشرقيين ـ قسم من كتاب الحكمة المشرقية: تأليف ابن سينا، ط. مصر، ص ١ و ٢.

(٣) حكمة الإشراق لشهاب الدين السهروردي، ط. تهران، ص ٩ و ١٠.

(٤) التلويحات اللوحية والعرشية (ضمن مجموعة من مصنفات الشيخ إشراق) ط. تهران ج ١ ص ١٢١.

وشرحه على منطق الإشارات، دليل على تبحّره في فنّ المنطق، يذم التقليد من حكماء السلف بشدّة، في كتابه «المباحث المشرقية» ولكن لم ينكر شدة التعصب والعناد أمام آراء السلف، ويقول: (إن الذين يجزمون بوجوب موافقة الأولين في كل قليل وكثير، ويحرمون مفارقتهم في النقير والقطمير، يعلمون أن أولئك المتقدمين كانوا في بعض المواضع لمتقدميهم مخالفين وعلى كلامهم معترضين، وعن مقالتهم مُعرضين، وبذلك مصرحين، فإن كان ذلك مردوداً غيرَ مقبولٍ فقد صار المتقدم مقدوحاً فيه لمخالفة متقدميه، واعتراضه على كلام معلميه... وكما عرفتَ تناقض مقالاتِ هذه الفرقة، فاعرف أيضاً فساد طريقة قومٍ نصبوا أنفسهم للاعتراض على رؤساء العلماء، وعظماء الحكماء، بكل غث وسمين، وباطل وهجين)[1].

وأيضاً ابن تيمية وهو من كبار فقهاء أهل السنّة، وصاحب كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان» الذي يبدو أنه سعىٰ أكثر من غيره في نقد المنطق الأرسطي ونقضه يصرح في مقدمة كتابه المذكور بأنه كان يصدق منطق أرسطو في السابق، وكان موافقاً له، ويكتب في تلك المقدمة: (... فإني كنت دائماً أعلم أن المنطق اليوناني، لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد، ولكن كنت أحسبُ أن قضاياه صادقة، لما رأيت من صدقِ كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه)[2].

وهذا النموذج من الكتابات التي يوجد نظائرها في آثار علماء الإسلام بكثرة، يدل على أن مفكرينا كانوا متأثرين بتعاليم الإسلام كما وُصيَ إليهم: ﴿... فَبَشِّرْ عِبَادِ ۝١٧ ٱلَّذِينَ يَسْتَمِعُونَ ٱلْقَوْلَ فَيَتَّبِعُونَ أَحْسَنَهُۥٓ﴾[3] و «الحكمة ضالة

---

(١) المباحث المشرقية من فخرالدين الرازي، ط. الهند، ج ١ ص ٣ و ٤. ويقارن على ما كتبه ابن تيمية في كتابه نصيحة أهل الإيمان في الرد على منطق اليونان حيث يقول: (فإن الفلسفة التي كانت قبل أرسطو، وتلقاها من قبله بالقبول، طعن أرسطو في كثير منها، وبيَن خطأهم، وابن سينا واتباعه خالفوا القدماء في طائفة من أقاويلهم المنطقية وغيرها، وبيّنوا خطأهم، ورد الفلاسفة بعضهم على بعض أكثر من ردّ كل طائفة بعضهم على بعض) ط. الهند، ص ٢٠٧.

(٢) الرد على المنطقيين لإبن تيمية، ط. الهند، ص ٣.

(٣) سورة الزمر: الآية ١٨.

المؤمن فحيث وجدها فهو أحق بها»[1] «خذ الحكمة أنّى كانت»[2] «فخذ الحكمة ولو من أهل النفاق»[3].

ومن جهة أخرى يأمرهم الله ـ تعالى ـ أن لا يسيروا وراء التقليد ودون الدليل، ﴿ وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِۦ عِلْمٌ ﴾[4] وألا يقبلوا أقوال المشاهير والعظماء بلا دليل، حتى لا يقعوا في شباك الضلالة ﴿... رَبَّنَآ إِنَّآ أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَآءَنَا فَأَضَلُّونَا ٱلسَّبِيلَا۠ ﴾[5].

هذه النفسية التي لا بد أن تكون نصب العين في كل تحقيق عقلي وعلمي ظهر في لقاء المسلمين مع المنطق اليوناني ـ كغيره من اللقاءات ـ وبرز ـ كما نرى ـ وجعلهم يقومون بالتصحيح والتكميل، أو بالنقد والرد على قسم من المنطق اليوناني، مع أن أرسطو كان معلماً لإسكندر المقدوني (أَلِكْساندْروس) وإن المدافعين عن فلسفته أذاعوا في العالم الإسلامي بأن الإسكندر هو ذلك الذي أطلق عليه (ذو القرنين)[6] المذكور في القرآن، ولكن تلك الشهرة لم تكن مؤثرة ولم تمنع المفكرين المسلمين أن ينقدوا الفلسفة والمنطق الأرسطائي... بل جعلت الناقدين ينفون هذه النسبة، ويكذّبون هذا الإدعاء حيث نرى ابن تيمية يقول: (... فيتعلمون بالكذب في المنقولات وبالجهل في المعقولات كقولهم: إنّ أرسطو وزيرُ ذي القرنين المذكور في القرآن)[7] ثم يفنّد هذا الرأي.

---

(١) سنن الترمذي ط. مصر، ج ٥ حديث رقم ٢٦٨٧.

(٢) و (٣) نهج البلاغة شرح محمد عبده، ط. بيروت، ج ٣ ص ١٥٤.

(٤) سورة الإسراء: الآية ٣٦. (٥) سورة الأحزاب: الآية ٦٧.

(٦) استعمال لقب (ذو القرنين) لإسكندر المقدوني كان متداولاً في كتب الفلسفة منذ القدم ويكتب السبزواري في شرح هذا البيت:

أَلَّفَهُ الحكيمُ رِسطاليسُ ميراثُ ذِي القرنين، القدّيس

أن ذا القرنين هو ذلك الإسكندر المقدوني: (... ذي القرنين، إسكندر قد كان جارياً منذ القدم على ألسنة الحكماء إن المنطق ميراث ذي القرنين) اللئالي المنتظمة ثم منطق، ط. حجري، ص ٦. وشاهد كلام السبزواري هاتان البيتان من ابن سينا في (القصيدة المزدوجة) حيث يقول:

وهذه الآلة علم المنطق منه إلى جلّ العلوم يرتقى

ميراث ذي القرنين لما سألا وزيره العالم حتى يعملا

القصيدة المذكورة قد طبعت في مصر مع منطق المشرقيين.

(٧) الرد على المنطقيين، ط. الهند ص ١٨٦.

لكن تلك النفسية المذكورة، يعني في النقد والتصحيح وتكميل المسائل العلمية لا بد فيه من عدم التعصب وعدم الدفاع المفرط وأيضاً عدم الإعتراض بغير سبب، لم يكن في كل العلماء على مستوى واحد بل على درجات ومراتب، والعلماء المسلمون أيضاً لم يكونوا خارجين على هذا من حيث الموافقة والمخالفة للمنطق اليوناني، بل في حين يُرى شيء من الإفراط أو التفريط في بعض آثارهم، ولكن لا بد أن نعقل أن أرسطو نفسه لم ينكر احتمال الخطأ والخلل في بعض كتاباته المنطقية بل كما نقل ابن سينا في آخر منطق «الشفاء» يقول بأن أرسطو قال: (إننا ما ورثنا عمّن تقدّمنا في الأقيسة إلا ضوابط غير مفصّلة، وأمّا تفصيلها وإفرادُ كلّ قياس بشروطه، وتمييز المُنتج عن العقيم إلى غير ذلك من الأحكام، فهو أمر كَدَدْنا فيه أنفسنا، وأسهرنا أعيننا حتى استقام على هذا الأمر، فإن وقع لأحد ممن يأتي بعدنا فيه زيادة أو إصلاح فليصلحه أو خللٌ فليَسُدّه)[1].

لهذا نلاحظ أن أرسطو فتح الطريق لنقد منطقه وإصلاحه ولم يُبْدِ عدم الرضى بذلك[2].

مع أن هذا الكتاب يبدي نقد المنطق الأرسطائي بواسطة علماء المسلمين، لكن بذل جهداً بأن لا يكتفي بنقل آراء مخالفي أرسطو بل لم نقصر في الجرح والتعديل للأقوال والآراء، ولم نغفل طريق التحقيق ولم نحدد واجبنا على نقل القول من هذا وذاك.

ولو أن جمع الآراء من المتون القديمة الغير المتوافرة نفسه خدمة للثقافة المعاصرة ولكن هذا العمل له قيمة من تلك الجهة التي تسهّل أرضية التحقيق في الحقائق بشكل أسهل وأحسن، لكن إذا كان كل كاتب يحدّد مسئوليته بهذا الحد من جمع الآراء من هذه الرسالة وتلك، ويوقع مسئولية التحقيق والتحليل على عاتق الآخرين، ولا يُعرف من هؤلاء الآخرين؟ فيضيع الهدف الأساسي والعلة الغائية من هذه الآثار، ويقبل نقض الغرض، ومع الأسف النقص الذي نراه في

---

(١) منطق الشفاء، كتاب السفسطة، ط. مصر.

(٢) يليق أن ننتبه إلى هذه العبارة التي كتبها ابن سينا في الشفاء، ص ١١٣: (فإن عرض في هذا الفن الواحد تقصير فليعذر من يشعر به عند التصفح وليقبل المنة بما أفدناه من الصواب).

هذه الأيّام في الكتب الفلسفية والمنطقية من جراء الجهد غير الناجح بهذه الصورة في الأغلب يكتفي في ذكر الأحوال والآثار للحكماء القدامى مع عدم تتبع آراء هؤلاء وتعقبها والتحقيق فيها، حتى تفتح طرق جديدة إلى المعارف العقلية والفلسفية حيث لا بد أن نقول آسفين: ما أكثر التأليف وأقلَّ التحقيق؟!.

هذا الكتاب قُسّم إلى عشرة فصول:

في الفصل الأول: بذلنا جهدنا لنظهر كيف دخل المنطق العالَم الإسلامي، ومن كانوا مترجمي المنطق؟ وكيف كانت طريقة ترجمتهم وعلى أي طريقة ساروا في الترجمة؟ وعلاوة على هذا، ماذا كانت صورة رد الفعل لترجمة المنطق اليوناني في العالم الإسلامي؟ أو بعبارة أخرى من كان من المخالفين والموافقين للمنطق.

وفي الفصل الثاني: تكلمنا عن أعمال مدافعي المنطق وبحثنا باختصار بعض التفاسير المنطقية وشروحه وتطبيق المنطق على الموازين الإسلامية، وعن دخول المنطق في العلوم الأدبيّة وعلم أصول الفقه وذكرنا الذين بذلوا جهداً في تكميل وتهذيب المنطق اليوناني آخر الأمر، واشتغلنا في أنموذج من أعمالهم.

وفي الفصل الثالث: توجهنا إلى مخالفي المنطق وفي نطاق مستطاعنا بدأنا بأقدم النقد الذي بأيدينا ثم من بعدهم وهلمّ جرا، وأبدينا آراء نقادي المنطق، التي ظهرت من خلال كتاباتهم ومناظراتهم وفي الفصول المختلفة وفي كل فصل - كما مرّ - لم نقف من التحقيق في حول نقد النقادين لذا من الفصل الثالث إلى الفصل التاسع سرنا على هذا المنوال، وبُذل أقصى جهد في هذه الفصول كي نبدي أصالة الفكر الإسلامي، وأن نُطَهِّر ساحة مفكري المسلمين الأجلاء من شبهة التقليد المحض، وأن نعرف بما جدَّ واستجد وما ابتكروا فيه وفي كل مقام تكلمنا عن نقادي المنطق، سعينا أن نعرف أحوالهم وآثارهم.

وفي الفصل العاشر: يعني الفصل الأخير من الكتاب، أشرنا إلى بعض الاعتراضات من مفكري الغرب على منطق أرسطو، وسعينا أن نذكر المباحث الماضية، وأن نبدي أن الإعتراضات المهمة التي أظهرت في الغرب على منطق أرسطو لفتت انتباه العلماء المسلمين ونوقشت تلك الاعتراضات، بل بصورة أعمق في الشرق الإسلامي، وأيضاً أشرنا في بعض الأحيان إلى الاعتراضات غير

الصحيحة من قبل الغربيين على منطق أرسطو وكذلك من ميزة كتاب الحاضر فيما عدا المواقع التي أبدى الكاتب فيها رأيه، لا يوجد ولو سطراً واحداً ذُكر دون الإشارة إلى المأخذ والمدرك، ورجعنا إلى أقدم المراجع في نطاق وسعنا.

وبسبب أننا استندنا في هذا التأليف إلى كثير من الكتب التي طبعت في إيران ومصر والهند ولبنان والعراق وأحياناً تركيا وأوروبا، والكتب المذكورة ليست من السهل أن تُتناول لكل العلماء، وكذلك مع ملاحظات أخرى، لم نكتف بترجمة المتون ـ أي بالفارسية ـ بل ذكرنا عين المتن بلغته العربية الأصلية في أكثر الموارد حتى يستفيد الراغبون في ذلك. وراعينا هذا المعنى الذي يقوله الجاحظ: (إن الترجمان لا يؤدي أبداً ما قاله الحكيم على خصائص معانيه)[1].

مع هذا نعتذر من القراء الذين لا يرون لأنفسهم لزاماً قراءة المتون القديمة، نرجو من الله أن يمتد هذا السعي من المنطق إلى الفلسفة، حتى يُعلم ماذا بدا من رد الفعل لدى المسلمين في مقابل الفلسفة اليونانية وكيف أسّسوا أسساً فلسفية جديدة بالتصحيح والتكميل حيناً وبالنقد والنقض لآراء اليونانيين حيناً آخر.

والله ـ جلّ ذكره ـ ولي التوفيق وهو الهادي إلى أقوم السبيل.

تهران ١٣٩٩ هـ ق

المؤلف: مصطفى طباطبائي

---

(١) الحيوان، ط. مصر، ج ١ ص ٧٥.

ورود المنطق إلى العالم الإسلامي

أرسطو أبو المنطق:

لا شك أن الفكر المنطقي ظهر قبل ظهور فن المنطق، لأن الفكر البشري ينبع من أسلوب وطريق بشكله الطبيعي الذي يجهد فن المنطق أن يكشف ذلك الأسلوب ويبديه، لهذا السبب ما أكثر ما وصل عموم أفراد البشر بأفكار منطقية، بل كانوا يفكرون بطريقة منطقية، يعني استفادوا من الطريق الصحيح للتفكير بشكله الطبيعي إلا في الموارد التي قصدوا فيها المغالطة أو بسبب تعقيد موضوع التفكر وقعوا في الخطأ، لذا لا يمكن أن نظهر بداية في الفكر المنطقي في التاريخ وينبغي أن يقارن ذلك بوجود البشر، إذن، هذا الذي نراه في كتب المنطق ويعرفون المنطق بقانونٍ مراعاته توجب صيانة الفكر عن الخطأ، حيث يقول ابن سينا: (المراد من المنطق أن تكون عند الإنسان آلة قانونية تعصمه مراعاتها عن أن يضل في فكره)[1].

لا بد أن لا يتسبب ظننا بأن قوانين المنطق قواعد مصنوعة على الإطلاق ونريد أن نحملها على الأذهان حتى يصونها من الخطأ، لأن القصد من القانون الطبيعي هو ذلك القانون الطبيعي الذهني الذي نستعمله حينَ الاستدلال، وحُفظ في فن المنطق بعنوان «الضابطة الفكرية»، بهذا الاعتبار كتب عبدالرحمٰن بن خلدون (المتوفى عام ٨٠٨ هـ ق) في مقدمته المشهورة ـ ويعتبر من مفاخر الأمة الإسلامية ـ ما يلي:

(فالمنطق إذاً أمر صناعيّ مساوق للطبيعة الفكرية ومنطبق على صورة فعلها)[2].

(١) الإشارات والتنبيهات، ط. جامعة طهران، ص ١.

(٢) مقدمة ابن خلدون، ط. بغداد، ص ٥٣٥.

أما تدوين المنطق من حيث هو علم أو فن ممتاز يرجع إلى ما قبل أرسطو لأنه نقل عنه قوله: (إنا ما ورثنا عمن تقدمنا في الأقيسة المنطقية إلا ضوابط غير مفصلة).

لذا فإن الصورة الإجمالية للمنطق كانت موجودة ولكن كما قال المحققون. أن أرسطو قد عَهِد شرح الموضوعات وتكميلها وخاصة أن جهد السوفسطائية، ونشاط الفلسفي للزمن كانا يلزمان ليقوم أرسطو لجمع وتنظيم قوانين التفكر ولكي يبني سداً محكماً أمام مغالطات السوفسطائية حيث كانوا يبرزون وجودهم في أيامه. وكما يقول فروغي في كتاب (سير الحكمة في أوروبا): (أن أرسطو قد بنى أساسه في كشف القواعد الصحيحة للاستدلال واستخراج الحقيقة في مقابل مغالطة السوفسطائية وجدلهم، وقد وجد أرسطو أصول المنطق وقواعد القياس بقيادة أفلاطون وسقراط)[1] والنتيجة هي وإن كان هناك مجادلات بشأن المنطق قبل أرسطو خاصة في يونان القديمة[2]، ولكن كما جرى وهو صحيح أيضاً، بما أن أرسطو قد قام بتهذيب المنطق وتكميله قد نُسب إليه، يقول ابن خلدون في المقدمة: (فكان ذلك قانون المنطق، وتكلم فيه المتقدمون أول ما تكلّموا به جملاً ومفترقاً، لم تهذب طرقه ولم تجمع مسائله حتى ظهر في يونان أرسطو)[3].

مترجمو المنطق في البيئة الإسلامية:

انتشر علم المنطق[4] بعد أرسطو في مراكز مختلفة عن طريق محبّيه

---

(١) سير الحكمة في أوروبا ـ بالفارسية ـ لمؤلفه محمد علي فروغي ط. تهران، ج ١ ص ٢٤.

(٢) لا يخفى أن البعض قال أن أرسطو استفاد من كتب الإيرانيين وآثارهم في تدوين المنطق كما ذهب إلى هذا قطب الدين أشكوري في كتاب (محبوب القلوب). انظر كتاب (رهبرخرد) ـ بالفارسية ـ أي: (قائد العلم) للأستاذ محمود شهابي ـ (مقدمة الكتاب).
ولكني لم أجد بعد دليلاً كافياً ومسنداً واضحاً لهذا الإدعاء.

(٣) مقدمة ابن خلدون ط. بغداد، ص ٤٩٠.

(٤) اختلف العلماء هل المنطق علم أو فن؟ وحسب رأي المؤلف، يمكن أن نعتبر المنطق باعتباره بحثاً في القواعد الكلية النظرية في التفكير الصحيح (علماً) ومن حيث أن المنطق يستعمل للقوانين المذكورة يعتبر (فناً).
لذلك يعبر ـ في هذا الكتاب ـ عن المنطق بأنه علم تارة، كما يعبر عنه بأنه فن تارة أخرى.

وأنصاره... وفي مقدمة الذين اشتغلوا بترجمة الكتب المنطقية في البيئة الإسلامية كما يقول القفطي في كتاب «أخبار الحكماء»[(١)]:

(... ابن المقفّع... هو أول من اعتنى في الملّة الإسلامية بترجمة الكتب المنطقية لأبي جعفر المنصور، ترجم كتب أرسطاطاليس المنطقية الثلاثة: وهي كتاب «قاطيغورياس» وكتاب «باري أرمينياس» وكتاب «أنالوطيقا»)[(٢)] وذكر أنه ترجم «أيساغوجي» تأليف «فرفوريوس» بعد المنصور، وفي أيام المأمون الخليفة العباسي الآخر(المتوفى عام ٢١٨ هـ ق) ازدادت معرفة المسلمين بالأفكار اليونانية أكثر من ذي قبل حيث نقل ابن خلدون والمؤرخون الآخرون ما نصه: (وجاء المأمون... وأوفد الرسل على ملوك الروم في استخراج علوم اليونانيين واستنساخها بالخط العربي، وبعث المترجمين لذلك)[(٣)].

ضبط ابن النديم أسماء الذين ترجموا الرسائل المنطقية لأرسطو في البيئة الإسلامية وذكر أيضاً شرّاحها، وبناءً على ما كتب ابن النديم: ترجم حنين بن إسحاق (Les Categories قاطيغورياس = تعني المقولات) ومن أولئك الذين شرحوا هذه الرسالة ـ قاطيغورياس ـ يحيى النحوي.

وكذلك ترجم يحيى ـ رسالة ـ باري أرمينياس ـ Pri - ermeneias ـ تعني العبارة ـ التي تتعلق ببحث القضايا إلى السريانية وترجمها أبوه إسحٰق إلى العربية وممّن شرحها أبو نصر الفارابي.

---

(١) الاسم الأصلي لهذا الكتاب «إخبار العلماء بأخبار الحكماء».

(٢) أخبار الحكماء، ط. مصر، ص ١٤٨ ـ وط. أوروبا، ص ٢٣٠ ـ وبعض الناس ينسبون بعض هذه الترجمات لولد ابن المقفع ويسمى (محمداً) انظر كتاب المقولات من د. محمد الآيتي، ط. جامعة تهران. ص ١٥، وكذلك كتاب تاريخ العلوم العقلية في الحضارة الإسلامية من د. ذبيح الله الصفا، ج ١ ص ٣٢٨ وما يليها: ولكن الخوارزمي ـ أبو عبدالله محمد بن أحمد ـ ينسب ترجمة المنطق إلى ابن المقفع نفسه وذلك في كتاب مفاتيح العلوم وحتى يصرح بأن ابن المقفع غيّر المصطلحات المنطقية قائلاً: (ويسمي عبدالله بن المقفع الجوهر عيناً كذلك سمى عامة المقولات وسائر ما يذكر في فصول هذا الباب بأسماء اطرحها أهل الصناعة). مفاتيح العلوم، ط. مصر، ص ٨٦.

(٣) مقدمة ابن خلدون، ط. مصر، ص ٤٨٠ ـ ٤٨١.

وبهذا الشكل ترجم بعضهم ـ أنالوطيقا الأوّل والثاني الذي يبحث عن القياس Les anlytigues وطوبيقا يعني الجدل ـ Les topgues ـ وسوفسطيقا يعني السفسطة وريطوريقا يعني الخطابة La rhétorigue وبوطيقا يعني الشعر Poétique وشرحوها، ويُرى من بين أولئك، أسماء حنين وأبوه وأبو عثمان الدمشقي وأبو بشر المتّي ويحيى بن عدي وإبراهيم بن عبدالله الثامنة وابن الناعمة. . . ويمكن أن يُعد أشهر الشارحين لهذه الآثار فيلسوفَ العرب يعقوب بن إسحاق الكِنْدي(١) (المتوفى عام ٢٦٠ هـ ق) وكذلك الحكيم المعروف أبو نصر الفارابي(٢) (المتوفى عام ٣٤٠ هـ ق). يقول صلاح الدين الصفدي(٣) (المتوفى عام ٧٤٦ هـ ق):

[. . . وللتراجمة في النقل طريقان:

أحدهما: طريق يوحنّا البطريق وابن الناعمة الحمصي وغيرهما. وهو أن ينظر إلى كلمة مفردة من الكلمات اليونانية وما تدل عليه من المعنى فيأتي بكلمة مفردة من الكلمات العربية ترادفها في الدلالة ذلك المعنى فيثبتها وينتقل إلى الكلمة الأخرى كذلك حتى يأتي على جملة ما يريد من تعريبه وهذه الطريقة رديئة لوجهين:

أحدهما: أنه لا يوجد في الكلمات العربية، كلمات تقابل جميع الكلمات اليونانية، ولهذا وقع في خلال هذا التعريب كثير من الألفاظ اليونانية على حالها!

والثاني: أن خواص التركيب والنسب الإسنادية لا تطابق نظيرها من لغة إلى أخرى دائماً وأيضاً يقع الخلل من جهة استعمال المجازات وهي كثير في جميع اللغات.

---

(١) يقول عنه ابن النديم في الفهرست: (هو أبو يوسف يعقوب بن إسحٰق. . . فاضل دهره وواحد عصره في معرفة العلوم القديمة بأسرها ويسمّى فيلسوف العرب) ص ٣٧١. ط. مصر.

(٢) لمشاهدة أسماء المترجمين والشارحين لرسائل أرسطو المنطقية يُراجع الفهرست لابن النديم، ط. مصر، ص ٣٦١ وه' يليها.

(٣) هو صلاح الدين أبو الصفا خليل بن الأيبك الصفدي الشافعي.

الطريق الثاني: في التعريب، طريق حنين بن إسحاق والجوهري وغيرهما، وهو أن يأتي إلى الجملة فيحصل معناها في ذهنه ويعبّر عنها من اللغة الأخرى بجملة تطابقها، سواء ساوت الألفاظ، أم خالفتها وهذا الطريق أجود، ولهذا لم تحتج كتب حنين بن إسحاق إلى تهذيب إلاّ في العلوم الرياضيّة لأنّها لم يكن قيّماً بها بخلاف كتب الطّبّ والمنطق والطبيعي والإلهي][1].

مخالفو منطق أرسطو وموافقوه:

واجهت ترجمة العلوم اليونانية وخاصة الفلسفة والمنطق إلى العربية منذ القدم ترحاباً من فئة من المسلمين ورداً من فئة أخرى وكلما تقدم التاريخ الإسلامي ازداد كل منهما إمعاناً في المخالفة والموافقة.

وذكر ابن قيّم الجوزية (المتوفى عام ٧٥١ هـ ق) أسماءَ عدد من العلماء المسلمين الذين كان لهم تصانيف في رد منطق أرسطو وذلك في كتاب «مفتاح دار السعادة» ويقول: [. . . فوقفت على مصنّف لأبي سعيد السيرافي النحوي في ذلك وعلى ردّ كثير من أهل الكلام والعربية، كالقاضي أبي بكر بن الطيّب والقاضي عبدالجبّار والجبّائي وابنه وأبي المعالي وأبي القاسم الأنصاري وخلق لا يحصون كثرة][2].

وبعض هؤلاء كانوا من أكابر المعتزلة لكن المخالفة لمنطق أرسطو لم تكن خاصة بأهل الاعتزال بل قامت فئات أخرى من المسلمين من الأشاعرة والشيعة والصوفية وغيرهم بمخالفتهم.

فمن الأشاعرة القاضي أبو بكر بن الطيب المشهور بالباقلاني (المتوفى بعد عام ٤٠٣ هـ ق) في كتاب «الدقائق» ومن الشيعة أبو محمد حسن بن موسى المعروف بالنوبختي (المتوفى بعد عام ٣٠٠ هـ ق) في كتاب «الرد على أهل المنطق» ومن الصوفية الشيخ أبو سعيد أبو الخير الميهني (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ق)

---

(١) نقلاً عن كتاب صونُ المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام لجلال الدين السيوطي، ط. مصر، ص ٩ ـ ١٠. والشيخ بهاء الدين العاملي في كتاب الكشكول، ط. تهران، ص ٢٠٨ نقل هذا المضمون مع قليل من التصرف من الصفدي.

(٢) مفتاح دار السعادة، ط. مصر، ص ١٥٧ ـ ١٥٨.

خلال مذاكرة له مع ابن سينا ومن السّلفيّة أبو العباس أحمد بن تيمية الحراني الدمشقي (المتوفى عام ٧٢٨ هـ ق) في كتاب «نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان».

كل واحد منهم جاهر بمخالفته للمنطق اليوناني بشكل أو بآخر.

وجلال الدين السيوطي (المتوفى عام ٩١١ هـ ق) قد ذكر في كتاب «الحاوي للفتاوي» عدداً آخر من مخالفي المنطق وعدّد آثار كلٍ منهم في الرد على المنطق منهم سراج القزويني من فقهاء الحنفية صاحب كتاب «نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلي بحب المنطق»[١].

والسيوطي نفسه أيضاً ألّف في رد المنطق كتاباً باسم «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» فقد حاكم المنطق بناءً على أقوال بعض الفقهاء والمحدثين.

وأيضاً قد وُجدت رسالة ممتعة باسم «كسر المنطق» لأبي النجا الفارض ويظهر أنه من أهل السنّة المتقدمين ولكن لا يُعلم بالدقة تاريخ كتابتها[٢].

لكن في مقابل هؤلاء، قام أناس من بين المسلمين بالدفاع عن منطق أرسطو وكتبوا وألفوا آثاراً في هذا الصدد واشتهر منهم: (الكندي) و(الفارابي) و(ابن سينا) و(أبو البركات البغدادي) و(عمر بن السهلان الساوي) و(ابن رشد الأندلسي) و(خواجه ـ نصيرالدين ـ الطوسي) و(فخرالدين الرازي) و(السهروردي) و(الغزالي) و(سعدالدين التفتازاني) و(قطب الدين الرازي) و(صدرالدين الشيرازي) و(ملا هادي السبزواري)، كثيراً.

وخير شاهد لهذا المُدَّعىٰ شروح الكندي على ترجمات المنطق الأولية وكتاب «الأوسط الكبير» للفارابي وأيضاً شروحه المتعددة على الآثار المنطقية لأرسطو ومنطق «الشفاء» و«النجاة» و«الإشارات» و«دانشنامهٔ علائي = بالفارسية»

---

(١) الحاوي للفتاوي، الجزء الأول، ط. مصر، ص ٣٩٤.

(٢) قد شاهد هذه الرسالة السيد الدكتور عبدالجواد فلاطوري في المتحف البريطاني في ضمن مجموعة خطية وسيأتي فصل في محتوى الرسالة في الفصول الآتية.

و «عيون الحكمة» و «منطق المشرقيين» و «القصيدة المزدوجة» لابن سينا، وفصل المنطق من كتاب «المعتبر» لأبي البركات البغدادي وكتاب «التبصرة» و «البصائر النصيريّة» لسهلان الساوي و «تلخيص السفسطة» لابن رشد و «أساس الاقتباس» و «الجواهر النضيد في منطق التجريد» وشرح منطق «الإشارات» لخواجة ـ نصيرالدين ـ الطوسي ومنطق «لباب الإشارات» وشرح منطق «الإشارات» لفخرالدين الرازي ومنطق «حكمة الإشراق» و «المطارحات» و «التلويحات» للسهروردي و «معيار العلم» و «محكّ النظر» و «القسطاس المستقيم» للغزالي[1] و «تهذيب المنطق والكلام» للتفتازاني و «شرح الشمسيّة» لقطب الدين الرازي و «اللّمعات المشرقية» لصدرالدين الشيرازي ومنطق «اللئالي المنتظمة» لملاّ هادي السبزواري. . . وأغلبها متوفرة.

---

(١) مع أن الغزالي لم يكن مناصراً للفلسفة ولكن لم يخالف المنطق وألّف كتباً في هذا الفن كما ذُكر. وألزم دراسة المنطق في ـ كتابه ـ المستصفى، ولم يجز مخالفة المنطق في كتبه الأخرى ويقول في كتاب تهافت الفلاسفة (. مصر، ص٤٨٣): نعم! قولهم: إن المنطقيات لا بد من أحكامها، هو صحيح.
ومع هذا فإنه في (المنقذ من الضلال) يرى المنطق خطيراً في بعض الموارد ولبعض الدارسين لكي لا يعتمدوا على المناطقة من كل الوجوه ويقبلوا عقائدهم الباطلة في المسائل الفلسفية وينزلقوا ويكتب عن هذا (وربما ينظر في المنطق أيضاً من يستحسنه ويراه واضحاً فيظن أنّ ما ينقل عنهم من الكفريات مؤيدة بمثل تلك البراهين فاستعجل بالكفر!).

التوسع في المنطق وتكميله في العالم الإسلامي

تفسير المنطق وتطبيقه:

المسلمون الذين دافعوا عن المنطق اليوناني ينقسمون إلى ثلاثة فئات:

الفئة الأولى: كانوا على الغالب من الذين يشرحون منطق أرسطو ويوضحونه واشتهر منهم ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥ هـ ق) شهرة واسعة[١].

وشروحه المنطقية على مؤلفات أرسطو كـ «شرح كتاب القياس» و«شرح كتاب البرهان» وتلخيصاته المنطقية من آثار أرسطو كـ«تلخيص كتاب البرهان» و«تلخيص السفسطة» شاهد لهذا المقال[٢].

الفئة الثانية: من العلماء الذين اشتغلوا على تطبيق الأصول والقواعد المنطقية مع المتون الإسلامية كأبي حامد الغزالي (المتوفى عام ٥٥٠ هـ ق) هو تعهّد هذا العمل في كتاب «القسطاس المستقيم» ووازن الموازين المنطقية مع الآيات القرآنية وغيّر أسماء الموازين المنطقية بميزان «التعادل» و«التلازم» و«التعاند» وفي الحقيقة يبرز أشكال القياس المختلفة في المنطق الأرسطي كما

---

(١) يرى المؤلف أن حق أبي الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحكيم الإسلامي المشهور لم يؤدَّ في إيران كما ينبغي وخاصة في الكتب الفلسفية القديمة وقليلاً ما يذكر فيها، ويمكن القول بأن أهمية عمل ابن رشد كان في الفلسفة أكثر من المنطق.
ولو أن بعضهم اعتبروه تابعاً ومفسراً لآراء أرسطو ولم يَعدّوا له ابتكارات في الفلسفة ولكن بتفحص آثاره الفلسفية وخاصة كتاب «الكشفُ عن مناهج الأدلة في عقائد الملة» يتبين أن ابن رشد قبل أن يكون تابعاً لفلسفة اليونان، يُعَدُّ حكيماً إسلامياً وقد أبدى ذوقاً وابتكاراً في استخراج (الحكمة النظرية) من الكتاب والسنة.

(٢) لملاحظة آثار ابن رشد راجع كتاب ابن رشد، فيلسوف القرطبة لماجد فخري، ط. بيروت، ص ١٢ وما يليها.

أشار هو في خاتمة كتابه إلى الموضوع الآنفِ الذكر ويقول: [أبدعته في الأسامي من التغيير والتبديل واخترته في المعاني من التخييل والتمثيل، فلي تحت كل واحد غرض صحيح وسرّ عند ذوي البصائر صريح! وإيّاكم أن تغيّروا هذا النظام وتنتزعوا هذه المعاني من هذه الكسوة قد علمتكم كيف يزيّن المعقول بالاستناد إلى المنقول لتكون القلوب منها أسرع إلى القبول][١].

قد جمع أبو نصر الفارابي قبل الغزالي مجموعة من كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم قد أُشير فيها - على حد قوله - إلى الأشكال المنطقية[٢] وبناءً على ما نقله ابن أبي أصيبعة عنون الفارابي كتابه بما يلي: (كلام جمعه من أقوال النبي ﷺ يشير فيه إلى صناعة المنطق).

وقد أورد أحمد بن تيمية نماذج من هذه الأحاديث في كتابه «نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان» ولكن لا على سبيل الموافقة[٣].

دخول المنطق إلى العلوم الإسلامية:

والفئة الأخيرة استعملوا المنطق في العلوم الإسلامية، وخاصة في علم أصول الفقه وحتى جاوزوا ذلك إلى إدخال المصطلحات المنطقية في العلوم الأدبية ولذلك وجّه إلى أعمالهم انتقاد شديدٌ من العلماء الآخرين والفقهاء المسلمين وأصحاب الرأي في العلوم الأدبية.

يقول جلال الدين السيوطي في كتابه «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام»: (من بين العلماء المسلمين ابن الصلاح[٤] وأبو شامة[٥]

---

(١) القسطاس المستقيم، ط. بيروت، ص ١٠١. ولا بد أن لا ننسى السُهروردي من بين أولئك الذين أحدثوا اصطلاحات جديدة في المنطق وقام بذلك في - كتاب - حكمة الإشراق.

(٢) انظر عيون الأنباء في طبقات الأطباء لإبن أبي أصيبعة، ج ٢ ص ١٣٩.

(٣) كما يكتب؛ «وفي لفظ (أي في لفظ الحديث): كل مسكر خمر، وكل خمر حرام! وقد يظن بعض الناس أنّ النبي ﷺ ذكر هذا على النظم المنطقي لتبيين «النّتيجة» بالمقدمتين! كما يفعله المنطقيّين...» انظر كتاب: الرّد على المنطقيّين، ص ١١١.

(٤) ابن الصلاح هو أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن تقي الدين الشامي محدث وفقيه معروف وصاحب الفتوى المشهورة في حرمة المنطق توفي عام ٦٤٣ هـ. ق.

(٥) أبو شامة عبدالرحمٰن إسماعيل بن إبراهيم الدمشقي توفي عام ٦٦٥ هـ ق.

والنووي[1] وابن تيمية[2] لم يعجبهم إدخالُ المنطق في أصول الفقه)، ويقول في هذا الكتاب نفسه: (قال الإمام أبو محمد عبدالله السيد البطَلَيوسي (المتوفى عام ٥٢١ هـ ق) في كتابـه الموسوم بكتاب «المسائل»: وقع البحث بيني وبين رجل من أهل الأدب في مسائل نحوية فجعل يُكثِر من ذكر «المحمول» و«الموضوع» والألفاظ المنطقية فقلت له: صناعة النحو يستعمل فيها مجازات ومسامحات لا (يستعملها) أهل المنطق، وقد قال أهل الفلسفة: يجب حمل كل صناعة على القوانين المتعارفة ـ عليها ـ من بين أهلها، وكانوا يرون أن إدخال صناعة في أخرى إنما يكون لجهل المتكلم أو لقصد المغالطة والإستراحة بالانتقال من صناعة إلى أخرى عند ضيق الكلام عليهم)[3].

ويرى المؤلف لما كانت العلوم الأدبية ترتبط بكل الفنون وتساعدها في بيان المعارف المختلفة وأدائها، لا بد أن تؤثّر مصطلحات العلوم في الأدب، ولهذه الظاهرة شواهد كثيرة بأن المصطلحات المختلفة من الفلسفة والمنطق وعلوم أخرى نفذت إلى الأدب، ووقع في النثر والنظم ولكن في الوقت نفسه لا بد من عدم الإفراط في هذا حتى لا يورث الهرجَ والمرجَ الأدبيين، ولا بد أن تناط الإستفادة من مصطلحات الفلسفة أو المنطق أو العلوم الأخرى بقبولها عند أهل الأدب، أو بإشتهار استعمالها وكثرتها أيضاً وكذلك يجب الانتباه إلى عدم الخطأ في مفهوم كلمة واحدة لها معانٍ مختلفة في العلوم المتعددة[4].

تكميل المنطق وتهذيبه:

الفئة الثالثة من أنصار المنطق في العالم الإسلامي كانوا من المحققين الذين أتوا بابتكارات فضلاً عن تفسيرهم للمنطق فسعوا إلى تهذيب المنطق

---

(١) النووي، أبو زكريّاالحوراني الملقب بمحيي الدين الشافعي المتوفى عام ٦٦٧ هـ ق.
(٢) سيأتي ذكر ابن تيمية قريباً.
(٣) صون المنطق والكلام، ط. مصر، ص ٢٠٠.
(٤) على سبيل المثال: (كان وأخواتها) تُعتبر من أفعال الناقصة في الأدب العربي ولكن في القضايا المنطقية لها عمل الربط المحض لا الفعل وأشار السبزواري إلى هذا وقال:
وما رأى الأديبُ فعلاً ناقصاً ... ففي القضايا هو ربطٌ خالصاً!
وهذا النوع من التفاوت في المفاهيم أو المصطلحات قد يجر خطأ لا بد من الحذر منها. (اللئالي المنتظمة، ط. الحجري، ص ١٥).

وإكماله وإصلاح هذا الفن فاقتضى ذلك زيادة المباحث المنطقية أو نقصها وفيما يلي نموذج لهذا النوع من أعمالهم.

المسلمون قد نقلوا بحث المقولات التي كان قد وضعها أرسطو في المنطق بمكانه في الفلسفة بعد عصر ابن سينا[١]، قد أبدوا في علمي الإحصاء وتحديد المقولات نظراً جديداً[٢] وأبدوا بحوثاً جديدة في تقسيم القضايا وبالنسبة «لعكس القضية»[٣] وفي باب القياس أبدعوا القياس الشرطي الاقتراني الذي لم يبحث فيه أرسطو[٤]، وفي باب السفسطة زادوا بحوثاً ببحث الإبدال، وكذلك قد أتوا بزيادات في بحث «أخذُ ما ليس بعلّةٍ مكان علةٍ» وهنا أرى من المناسب أن أوضح بعضاً من الموارد المذكورة حتى يتبين قيمة عمل المسلمين ويظهر عدم جمودهم في فن المنطق أكثر من ما مضى، وفي هذا التوضيح نبدأ بشرح ابتكارات ثلاثة من مشاهير العلوم العقلية في العالم الإسلامي.

الفارابي وابتكاراته في المنطق:

أبو نصر الفارابي (المتوفى عام ٣٤٠ هـ ق) أحد أشهر الأعلام من بين المسلمين، الذي اشتغل بالمنطق والفلسفة اليونانيين، قال القفطي في كتاب «أخبار الحكماء» فيما يتعلق به: (... شرح الكتب المنطقية وأظهر غامضها وكشف سرّها وقرب متناولها وجمع ما يحتاج منها في كتب صحيحة العبارة، لطيفة الإشارة)[٥].

وكما قال القفطي فإن دور الفارابي كبير في الشرح والتسهيل وإيضاح المنطق الأرسطي، ولكن يمكن القول بأنه عمل على توسعة المنطق وإكماله أيضاً كما يقول ابن رشد (المتوفى عام ٥٩٥ هـ ق) في تلخيص السفسطة: (وإن الموضع الذي يظن أن أبا نصر استدركه وهو موضع الإبدال... وكذلك كثير،

---

(١) انظر المقولات ـ د. إبراهيم آيتي، ط. جامعة تهران، ص ٢٣.

(٢) الكتاب المذكور، ص ٥٣.

(٣) قد عمل بهذا ابن سينا في الإشارات وكتب في (دانشنامة علائي) ـ بالفارسية ـ أن قياس الخلق مركب من قياسين أحدهما قياس من جملة الأقيسة واقترانٌ غريب الذي أخرجته أنا، ص ٨٩، ط. تهران.

(٤) هذا من ابتكار الفارابي وسيأتي شرحه.

(٥) أخبار الحكماء، ط. مصر، ص ١٨٢.

مما زاد في باب المطلقات والمقيدات، وفي باب أخذ ما ليس سبب على أنه سبب)[1].

ثم إنّ ابن رشد يلتمس العذر لأرسطو لعدم تعرضه للموارد المذكورة في بحث السفسطة ويقول: (إنه يشبه أن يكون بعضه بسطاً وشرحاً لما قاله أرسطو وبعضه من أجزاء هذه الصناعة بالعرض)[2].

ونعلم أنّ ابن رشد يُعدّ من أكبر شارحي آثار أرسطو، وأبدى شهادته مع تمكنه من آثار أرسطو ولذا فإن شهادته كافية في هذا، ﴿وَلَا يُنَبِّئُكَ مِثْلُ خَبِيرٍ﴾[3].

ابتكار ابن سينا في المنطق:

يليق بنا أن نذكر ابن سينا (المتوفى عام ٤٢٨ هـ ق) بعد الفارابي، وشرحه على منطق وفلسفة أرسطو يعني كتاب «الشفاء» ويعتبر بمنزلة دائرة معارف كبيرة لفلسفة المشّائين، مع أن ابن سينا قبل أن يضع كتابه «الحكمة المشرقية» كان في الأغلب يفسر آراء أرسطو ويوضحها ولكن مع هذا لم يقصر في الابتكار والتجديد في المنطق وفي كتابه «الإشارات» ضمن البحث في أنواع القياس، هذا وله تحقيق خاص في القياس الإقتراني وهناك لا يبالي أن يخالف كافة المناطقة ويقول: (في المُطْلقتين إذا اختُلف فيهما في السلب والإيجاب، فإن الجمهور يظنّون أنه قد يكون منهما قياس ونحن نرى غير ذلك، ثم في المطلقات الصرفة والممكنة، فإن الخلاف فيهما ذلك بعينه ولا قياس منهما عندنا في هذا الشكل)[4].

---

(١) تلخيص السفسطة لإبن رشد، ص ١٨٠ ـ ١٨٩.

(٢) تلخيص السفسطة، ص ١٨٠.

(٣) سورة فاطر: الآية ١٤.

(٤) الإشارات، ط. جامعة تهران، ص ٥١، مع أن في أعلى صفحات الكتاب المذكور كُتِب، الإشارات والتنبيهات، ويكتب ابن سينا أيضاً في بداية كتابه: ـ إني مهدت إليك في هذه الإشارات والتنبيهات ـ. وفي متن الكتاب في كل مكان الإشارة مقدمة من التنبيه، فلا يُعلم لماذا كتب على الكتاب وعلى جلدته «التنبيهات والإشارات» في طبعته العربية واللاتينية، وهذا التسامح في طبع كتاب علمي من مؤسسة علمية فلماذا هذا التسامح!.

ثم يبرهن لإثبات مدّعاه ويردّ حجّة الجمهور ويقول شـارح الإشارات أبـو جعفر محمد بن محمـد بن حسن الطوسي (المتـوفى عام ٦٧٢ هـ ق) في هـذا الصدد: (زعم جمهور المنطقيين أن المطلقات تتناقض إذا تخالفت في الكيف والكم معاً وغفلوا عن شروطٍ)(١).

لكن ابن سينا قد وصل إلى تلك الشروط وذكرها في الإشارات ويعتبر هذه الغفلة من التحريف وقلّة التأمّل ويكتب: (أن النّاس قد أفتوا على سبيل التحريف وقلة التأمّل وأنّ للمطلقة نقيضاً من المطلقات ولم يرعوا فيه إلا الاختلاف في الكميّة والكيفيّة. . .)(٢).

يستنبط من هذه الموارد أن ابن سينا لم يكن مفسراً لمنطق أرسطو فقط، بل له نصيب في التأسيس والإبداع لكن لو تمّ له القسم الأخير من كتابه المنطقي «الحكمة المشرقية» لكان من المُنتظر أن نجد ابتكاراته المختلفة فيه، وأن نفهم أكثر من ذي قبل القدرة الذهنية لابن سينا وقـوّته في الإبتكـار في مقابـل كبار فلاسفة اليونان، وخاصة أنه في مقدمة كتابه المذكور قد ذكر طريقه السابق في «التوجيه» و«التـأويل» لأخـطاء اليونـانيين، وقد أيـأس أنصار المنـطق والفلسفة اليـونانيـة من استمرار طـريقتهم القديمـة، وأبدى تصميمـه القاطـع على حفظ الاستقلال المنطقي(٣) حيث يقول: (. . . ولمّا كان المشتغلون بالعلم شـديدي الاعتزاء إلى المشائين من اليونانيين، كرهنا شق العصا ومخالفة الجمهور، فانحزنا إليهـم وتعصّبنا للمشائين إذ كانوا أولى فرقهم بـالتعصب لهم وأكملنا مـا أرادوه وقصّروا فيه ولم يبلغوا إربهم منه وأغضينـا عمّا تخبّـطوا فيه وجعلنـا له وجهـاً ومخرجاً ونحن بدخلته شاعرون وعلى ظله واقفون، فإن جاهرنا بمخالفتهم ففي

---

(١) شرح الإشارات للطوسي، ط. تهران، ج ١ ص ١٨٣.
(٢) الإشارات، ط. جامعة تهران، ص ٣٢.
(٣) من جملة الشواهد المناسبة في هذا الميدان لتوجيهات وتأويلات ابن سينا للآراء المنطقية هي السعي الذي قام به شيخ الرئيس في القضايا النقيضة، شـارح الإشارات (خـواجة الطوسي) الذي اطلع جيداً من سعي ابن سينا في هذا الصدد يقول في شرح الإشارات ج ١ ص ١٨٨: (إن المعلم الأول، وغيره قد يستعملون في القياسات المطلقة نقائض بعض المطلقات ـ على أنها مطلقة ـ ولذلك حكم الجمهور بأنها تتناقض! فلما أبطله الشيخ أراد أن يجعل لذلك محملاً!!).

الشيء الذي لم يمكن الصبر عليه، وأما الكثير فقد غطيناه بأغطية التغافل)[١].

يظهر مما ذكرناه بوضوح أوّلاً أن ابن سينا لم يعد نفسه مجرد شارحٍ لمنطق أرسطو وفلسفته وبل أيضاً من مكمّلي ذلك، وثانياً: لم يكن في كتابه الأخير كالسابق بصدد توجيه أخطاء أنصار أرسطو بل وقع في جبهة «التحقيق المطلق» ودافع عن الحقيقة، وهذه هي النفسيّة التي تُتَوَقَّع من الفيلسوف والعالم الحقيقي[٢].

السهروردي وإصلاح المنطق:

بعد ابن سينا كان من المبتكرين في فن المنطق شهاب الدين السهروردي (المقتول عام ٥٨٧ هـ ق) لأنه مع تفسيره لمنطق أرسطو لم يتقاعس عن النقد والإصلاح أيضاً ونلاحظ هذه النماذج من العمل في كتابه «حكمة الإشراق». وعلى سبيل المثال نجده يقول تحت عنوان: «قاعدة إشراقية في هدم قاعدة المشائين في التعريفات»! يعترض على الحدود المنطقية في بيان خاص ويستتبع: (أن الإتيان على الحدّ كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للإنسان وصاحبهم - أي، أرسطو - اعترف بصعوبة ذلك)[٣] وأيضاً في هذا الكتاب نواجه عنواناً آخر حيث يظهر أن السهروردي بصدد هدم القاعدة المنطقية لأتباع أرسطو فيما يتعلق «لعكس القضايا» وهكذا يعبر بالعنوان المذكور «قاعدة في هدم قاعدة المشائين في العكس»[٤] وخلاصة مقاله في هذه القاعدة هي: أن الفلاسفة المشائين أثبتوا عكس القضايا «الموجبة الكليّة والجزئية» من طريق البرهان «الافتراضي» والبرهان «الخلف» أيضاً، مع أن الخلف في عكس السالب، يُبنى على أساس الإفتراض،

(١) منطق المشرقيين.

(٢) هنا لا بد من ذكر شارح الإشارات محمد بن محمد بن الحسن الطوسي كمثالٍ على التجديد والإبتكار في العلوم العقلية في القرن السابع الهجري، كما كتب هو نفسه في رسالة لركن الدين الأسترآبادي. وأجاب فيها على شكوكه وقال: (ولي في أكثر القواعد الحكمية المشهورة أنظار وتصرّفات، في عزمي أن أكتبها - إن وفقني الله تعالى لذلك - لتكون تذكاراً لكم ولمن يكون محبّاً للتحقيق مثلكم)، المنطق ومباحث الألفاظ، ط. تهران، ص ٢٧١.

(٣) حكمة الإشراق، ط. تهران، ص ٢١، (سنتكلم إن شاء الله في الفصول الآتية بالتفصيل في نقد الحد المنطقي).

(٤) حكمة الإشراق، ص ٥٥.

وهذا يؤدي إلى «الدور الباطل» وسيورد تفصيل في هذا الصدد ينبغي التوجه إليه والدقة فيه[١].

وأيضاً من جملة الابتكارات لشيخ الإشراق في هذا الكتاب، رد القضايا جميعها إلى الموجبة الضرورية[٢] وكذلك في الكتاب المذكور له ابتكار عن «حد التناقض» ولا يحب طريق أتباع أرسطو فيعطي قواعد موجزة ثم يقول: (إذا حفظت هذا استغنيت عن كثير من تطويلاتهم)[٣].

وأخيراً فإن اختلافه في الإحصاء وتعيين «المقولات» مع أرسطو وأتباعه وغير ذلك من موارد النقد دلالة على نشاطه العلمي وقدرته على الإبتكار[٤].

الرازي نقّاد المنطق والفلسفة اليونانية:

ليس جديراً بنا في نهاية هذا الفصل أن لا نذكر العالم والمتكلم الإسلامي المعروف، فخرالدين الرازي (المتوفى عام ٦٠٦ هـ ـ ق)، يقول ابن خلدون في مقدمته: (ثم جاء المتأخرون فغيّروا إصطلاح المنطق... ونظروا فيه من حيث أنّه فنّ برأسه لا من حيث أنّه آلة للعلوم فطال الكلام فيه واتّسع وأوّل من فعل ذلك الإمام فخرالدين بن الخطيب)[٥] ـ أي الإمام الفخر الرازي ـ.

هذا، وكما قال ابن خلدون أن الرازي قد بذل جهداً كبيراً في توضيح المباحث المنطقية وتفسيرها ولكنه سعى أيضاً في إصلاح المنطق ونقده وفي شرحه المعروف على الإشارات لابن سينا يعارض منطق أرسطو وفلسفته إلى حدّ أن بعض الظرفاء سمى شرحه، جرحاً!!، على حد قول الخواجة الطوسي[٦].

---

(١) انظر إلى حكمة الإشراق، ص ٥٨ ـ ٥٩.

(٢) انظر إلى حكمة الإشراق ص ٢٩ ـ ٣٠. قد أشار السبزواري في «المنظومة» إلى هذا الموضوع حيث قال:

الشيخ الإشراقي ذو الفطانة قَضيَّةً قَصَّرَ في البتّانة

(اللئالي المنتظمة الطبع الحجري، قسم المنطق، ص ٥٨).

(٣) حكمة الإشراق، ص ٣١.

(٤) حكمة الإشراق، ص ٤٥ ـ ٤٦.

(٥) مقدمة ابن خلدون، ص ٤٩٢.

(٦) شرح الإشارات للطوسي، ط. تهران، ج ١ ص ٢.

وقد سلك الرازي هذا الطريق في شرحه الآخر لأثر من ابن سينا وتوضيحه يعني «عيـون الحكمة» الـذي يشمل المنـطق والطبيعيّـات والإلهيات وكتب في مقدمته: (إنّي مخالف لمقتضى هذا الكتاب في دقيقه وجليله وجمله وتفاصيله فإن جرت عليها ذيل المهادنة والمداهنة صرت كالراضي بتوجيه العباد إلى مسالك الغيّ والفساد)[1].

هذا، وللرازي كتاب آخر أيضاً يسمى «الملخّص في الحكمـة والمنطق» يخطّىء فيه بعضَ المباحث من المنطق الأرسطي وينقدها[2]، إن هذه النمـاذج وأمثالها ـ مما أحجمنا عن إيرادها ـ تدل بوضوح على أن حتى شراح منطق أرسطو وأتباعه في العالم الإسلامي لم يقعوا في شرك التقليد المطلق والتبعية التامّة ولم يغضّوا الطرف عمّا رأوه من الأخطاء في المنطق، فضلاً عن تلك الفئة من علماء المسلمين الذين لم يروا للمنطق الأرسطي فائدة أصلاً، وقاوموه وسنشرح أعمالهم بعون الله تعالى في الفصول الآتية.

---

(١) عيون الحكمة، ط. قاهرة، مقدمة الكتاب.

(٢) هناك شباهة لعمل ابن حزم الأندلسي ـ علي بن أحمـد بن سعيد بن حـزم المتوفى عـام ٤٥٠ هـ ق ـ الفقيه المشهور من أهل السنة مع ما عمله فخرالدين الرازي، يعني أنه قارن الشرح والنقد معاً، يقول عنه القفطي: (انتبـه إلى علم المنطق وألف في ذلـك كتابـاً، وسماه؛ التقريب لحدود المنطق، وفصل فيه القول ووضح المعارف المنطقية وأورد أمثلة فقهية في كل باب وقد خالف في بعض الأصول المنطقية مـع واضـع المنطق، أرسطو). قد طبع كتاب ابن حزم في المنطق بعنوان: التقـريب لحدّ المنـطق ـ في بيروت عـام ١٩٥٩ م (١٣٣٧ هـ ق).

نقد النوبختي لشكل القياس

النوبختي كبير متكلمي الشيعة:

لقد كان النوبختي وهو أبو محمد، حسن بن موسى المشهور بالنوبختي (المتوفى عام ٣٠٠ هـ ق)[١] من أقدم نقّاد المنطق؛ ليس النوبختي هو أوّل من نقد المنطق اليوناني وكتب رسالة في نقد منطقهم، لأن بعض معاصريه كأبي العباس الناشىء ويعتبر من قدماء المعتزلة و(توفي عام ٢٩٣ هـ ق) أيضاً قد صارع بشدة مع المنطق الأرسطي وخالفه كما جاء ذكره في كتاب «الإمتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي من خلال مناظرة «أبو سعيد السيرافي ومتّى بن يونس» قد ذكروه في عداد مخالفي المنطق، وبالإضافة أن النوبختي نفسه يشير إلى فئة من المتكلّمين المسلمين الذين اعترضوا على المنطق الأرسطي، كما سيأتي. مع كل هذا، إننا وضعنا النوبختي على رأس نقّاد المنطق من حيث التسلسل الزمني، لأننا لم نجد أثراً من الآخرين، كأن تلك الآثار القديمة التي يجب أن تكون بين أيدينا وتكون فخراً لنا قد اندرست أو صارت إلى أيدي من ليسوا ورثة لائقة بها!.

ومن النوبختي أيضاً لم يبق لدينا كتاب مستقل ـ مع الأسف ـ في نقد المنطق ولكن من حسن الحظ أن أبا العباس أحمد بن تيمية في ضمن نقد له على المنطق نقل بعض آراء النوبختي وخلفها لنا تذكاراً.

يُعَدّ النوبختي من أقدم متكلمي الإمامية وأشهرهم، وقد مدحه العلماء الإمامية في التراجم والرجال كثيراً.

---

(١) قد ذكر تاريخ وفاة النوبختي في (أعيان الشيعة) عام ٣١٠ هـ ق وبعضهم ذكروها عام ٣٠٢ أيضاً.

ويقول حسن بن يوسف بن المطهّر «العلامة الحلّي» عنه: (... متكلّم فيلسوف وكان إمامياً حسن الإعتقاد ثقة، شيخ الإمامية المتكلّم المبرّز على نظرائه في زمانه قبل الثلاثمائة وبعدها)[1].

يقول ابن النديم في كتابه «الفهرست» بصدد النوبختي: (... متكلم فيلسوف كان يجتمع إليه جماعة من النقلة لكتب الفلسفة مثل أبي عثمان الدمشقي[2] وإسحٰق[3] وثابت[4] وغيرهم... وكان جمّاعة للكتب قد نسخ بخطّه شيئاً كثيراً وله مصنفات وتأليفات في الكلام والفلسفة وغيرها)[5].

آثار النوبختي في رد المنطق:

مع أن النوبختي كان صاحب مؤلفات ورسائل كثيرة ولكن للأسف ليس بين أيدينا منها إلا كتاب «فِرَق الشيعة» ومن جملة الآثار التي نسبت إليه قد ذُكر كتاب بعنوان «الرد على أهل المنطق»[6] مع أنه لا علم لنا به أيضاً، لنتوقف على نقد النوبختي على المنطق، ولكن كما ذُكر آنِفاً أن أحمد بن تيمية قد نقل مقال النوبختي في النقد لشكل القياس عن كتاب «الآراء والديانات» للنوبختي، وابن تيمية بعدما ينتقد ترتيبَ القياس يقول: (وكنت قد علّقت الكلام على أهل المنطق في مجلس واحد بسرعة لسبب اقتضى ذلك. ثم بعد مدة نظرت في كتاب «الآراء والديانات» لأبي محمد الحسن بن موسى النوبختي، فرأيته قد ذكر نحو هذا المعنى عمن تقدم من متكلمي المسلمين)[7].

---

(١) خلاصة الأقوال في معرفة الرجال، طبع الحجري، ص ٢١.

(٢) أبو عثمان، سعيد بن يعقوب الدمشقي أحد مترجمي العلوم اليونانية وتوفي في أواسط القرن الرابع.

(٣) أبو يعقوب إسحٰق بن حنين من مشاهير مترجمي العلوم اليونانية وكان من علماء الرياضيات وتوفي عام ٢٩١ هـ ق.

(٤) أبو الحسن الثابت بن قرة الحراني يعتبر من المترجمين والمنجمين والأطباء وتوفي عام ٢٨٨ هـ ق.

(٥) الفهرست لإبن النديم، ط. مصر، ص ٢٦٠ ـ ٢٦٦.

(٦) قد ضبط بهذا الإسم في كتاب إيضاح المكنون على كشف الظنون، ولكن جاء في كتاب فلاسفة الشيعة للشيخ عبدالله نعمة ـ في ترجمة السيد جعفر الغضبان، ص ١٨٤ ورد باسم (الرد على المنطقيين) ولم يظهر لي مأخذ الكاتب المحترم.

(٧) الرّد على المنطقيّين، ط. هند، ص ٣٣١.

بناءً على هذا، أن النوبختي فضلاً عن أنه ألّف كتاباً مستقلاً في ردّ المنطق بل حاول نقد المنطق ونقضه أيضاً في كتاب آخر حيث ألّفه بصدد الآراء والمذاهب المختلفة.

مقدمات القياس في رأي النوبختي:

نعلم أنه قد عُرِّف «القياس» من أهم أنواع الحجة، في فن المنطق، وكبار شارحي منطق أرسطو، كإبن سينا وغيره، أظهروا اعتمادهم على القياس أكثر من «التمثيل» و«الإستقراء» إلا أن هذا الرأي لم يصادف قبولاً عند بعض كبار المتكلمين الإسلاميين هذا وقاموا بمخالفته وسيأتي شرح ذلك في موضعه.

لكل قياس «مقدمة» و«نتيجة» ومقدمة القياس تتألف من جزئين، «الصغرى» و«الكبرى» فمثلاً إذا أردنا أن نثبت أن فلاناً من البشر من الأفراد الآدميين له «جوهر» فبناءً على منطق أرسطو قد يُقرَّرُ أن نقول: (هذا الشخص يقبل صوراً مختلفة، وكل شيء يقبل الصور المختلفة يكون ذا جوهر، فهذا الشخص له جوهر!).

أن النونجتي خالف الشكل المذكور من القياس، الذي يقول المناطقة لا جزءَ زائداً فيه وعلى الجميع أن يتوجهوا إلى جميع أجزائه، وكتب: (وقد اعترض قوم من متكلمي أهل الإسلام على أوضاع «المنطق»[1] هذه وقالوا:

أما قول صاحب المنطق: (إن القياس لا يبنى من مقدمة واحدة) فغلط، لأنّ القائل إذا أراد مثلاً أن يدل على أن «الإنسان جوهر» فقال: أستدل على نفس الشيء المطلوب من غير تقديم المقدمتين: وهو أن يقول: (إن الدليل على أن الإنسان جوهر إنه يقبل المتضادات في أزمان مختلفة، وليس يحتاج إلى مقدمة ثانية، هي قول القائل: (إن كل قابل للمتضادات في أزمان مختلفة فجوهر، لأن دلالته على أن كل قابل للمتضادات في أزمان[2] مختلفة فجوهر هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه، لأنّ الخاص داخل في العام، فعلى أيّهما دلّ استغنى عن

---

(١) راجعت الأصل في العربي والعبارة هكذا، على أوضاع المنطق هذه على خلاف النسخة الفارسية التي سقطت منها كلمة (المنطق) ـ المترجم ـ.

(٢) قد سقطت هذه الجملة في النسخة الفارسية وتوجد في الأصل العربي في ص ٣٣٧، ط. هند، نفس مرجع المؤلف. ـ المترجم ـ.

الآخر، وقد يستدل الإنسان إذا شاهد الأثر على أن له مؤثّراً والكتابة على أن لها كاتباً من غير أن يحتاج في استدلاله على صحة ذلك إلى المقدمتين)[1].

وكما يُلاحظ فإن الاعتراض السابق بُني على هذا الأساس: أن في الاستدلال القياسي لا حاجة لنا إلى مقدمتين «الصغرى والكبرى» خلافاً لأرسطو، ويكفي ذكر مقدمة واحدة! ولكن يجب الانتباه إلى أن المناطقة يسمّون القياس الذي لا يُذكر «كبراه» ـ وتكون مستترة فيه ـ «بقياس الضمير» أو «المضمر» ويقول ابن سينا في منطق كتاب «النجاة»: (الضمير هو قياس طويت مقدمته الكبرى)[2].

وهذا البحث متداول في كتب المناطقة والنوبختي لم يغفل عن هذا الموضوع أيضاً كما نقل ابن تيميّة عنه إذ يقول: (قالوا: فنقول إنه لا بدّ من مقدمتين فإذا ذكرت إحداهما استغنى بمعرفة المخاطب بالأخرى فترك ذكرها لا لأنّه مستغن عنها)[3].

وواضح أن ادّعاء النوبختي يتفاوت مع ما يقوله المناطقة فيما يتعلق «بقياس الضمير» لأنّه ليس باعتبار معرفة المخاطب، بل لا يعتبر ذكر إحدى المقدمتين لازماً أصلاً، من أجل هذا يقول في مقابل المناطقة: (قلنا لسنا نجد مقدمتين كليتين يستدل بهما على صحة نتيجة... ولا يجدون في المطالب العلمية أن المطلوب يقف على مقدّمتين بيّنتين بأنفسهما بل إذا كان الأمر كذلك كانت إحداهما كافية ونقول لهم: أرونا مقدمتين أوّليتين لا تحتاجان إلى برهان يتقدمهما يستدل بهما على شيء مختلف فيه وتكون المقدمتان في العقول أولىٰ بالقبول من النتيجة فإذا كنتم لا تجدون ذلك بطل ما ادعيتموه)[4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣٣٧ ـ ٣٣٨.

(٢) النجاة، ط. مصر، ص ٥٨. قيد «الكبرى» الذي أتى به ابن سينا في هذا التعريف لا حاجة به، لأنه يمكن بعض الأوقات حذف «الصغرى» بناء على معرفة المخاطب ويقال مثلاً: لكل حادثة علة فالكسوف له علة، هنا حذفت الصغرى يعني أن «الكسوف حادثة» كما يمكننا أن نحذف بعض الأوقات «نتيجة» القياس بناءً على معرفة المخاطب ونقول: «أن الكسوف حادثة ولكل حادثة علة» وإكتفاءً بهذه المقدمة نترك الاستنتاج أو نأخذ النتيجة للمخاطب.

(٣) الردّ على المنطقيين، ص ٣٣٨.

(٤) الردّ على المنطقيين، وفي النسخة الفارسية ادعتموه وهو خطأ. وفي النسخ العربية كما أثبتناه آنفاً. ـ المترجم ـ.

دراسة مقال النونجتي:

إن ما جاء به النوبختي بشأن مقدِمات القياس لا يبدو خالياً من العيب والمناقشة بادي الرأي ولكن مع التأمل الكافي نضطر أن نعطي الحق له.

إن موضوع «جوهريّة الإنسان» الذي طرحه النوبختي على سبيل المثال، يمكن أن ينتقده المناطقة بالشكل التالي، أن (النوبختي وموافقيه قبل أن يدركوا مفهوم «جوهرية الإنسان» بعيداً عن الإلتفات إلى أحد أفراد الإنسان ويستعملوه «كنتيجة» للقياس، قد وُجد في ذهنهم الكبرى الكليّة لهذا القياس واستمدّوا منها في ترتيب القياس دون أن ينتبهوا!.

لأن الإنسان شاء أم أبى، يصادف في حياته موجوداتٍ أنها تقبل الصور المتعددة، وبذلك ينتبه إلى هذه الكبرى الكليّة، أن كل ما يقبل صوراً متعددة في أزمنة مختلفة فهو جوهر!) وهناك يرتّب قياساً مثلاً على هذا الشكل: (هذا الشخص يقبل صوراً متعددة فهذا الشخص جوهرٌ) لكن مرتِّبِ القياس لم ينس هذه القاعدة العامة أن (كل ما يقبل صوراً متعددة فهو جوهر) إلا أنه أخفى القاعدة المذكورة في الذهن ولم يستعملها عند تشكيل صورة القياس، هذا لا يعني أنه لم يستند إليها عقلاً).

للإجابة على هذا الإشكال يمكن القول بأنه: ليس من الضروري ليستدل المرء أن تكون هناك قاعدة عامة بين يديه دائماً سواء أخفاها أم أظهرها! لأنه على سبيل المثال في موضوع «الجوهر» نفسه الذي طرحه النوبختي، إذ افترِض أنه من المحال أن يفهم الإنسان مفهوم الجوهر في مصادفته مع «شيء متغيّر» فلا يمكن لعديد من الأشياء المتغيرة أن توصله إلى مفهوم الجوهر، وتعطيه قاعدة عامة، أن (كل ما يقبل صوراً متعددة فهو جوهر) لأن كل واحد من الأشياء المذكورة منفرداً له حكم الشيء الأوّل! ومجموعة منها أيضاً ليس لها شيء زائد من كل فرد من «حيث الدلالة» إذن إذا انتبه المرء إلى مفهوم «الجوهر» من مصادفته بذلك الشيء «المتغير» الأول، فقد استطاع في هذا الحال أن يحصل على «نتيجة» دون وساطة «كبرى كليّة» لنرى هذا المثال لإيضاح الموضوع:

إذا رؤي أحدٌ عدّ حاصل ضرب ٤ × ٤ خطأ، ١٥، ففي هذه الصورة يحق لنا أن نقول: (أن حاصل الضرب هذا لا ينطبق على الواقع والحق، فهو خطأ)

يعني في عالم الواقع وحساب العقل، إذا ضُعِّفت كمية ٤ أربع مرات فتكون نتيجة هذا العمل ١٦ لا ١٥!.

وفي هذه الصناعة القياسية كما هو ملاحظ، حذفتِ «الكبرى» يعني نحن امتنعنا أن نجيء بهذه العبارة أن (كل حاصل ضرب لا يطابق الواقع والحق فهو خطأ) لأننا بغنى عنها أصلاً، بدليل أن «الكبرى الكليّة» أُخذت وصُنعت من الأفراد ويتقدم الفرد عليها، يعني أننا إذا عجزنا أن نفهم (بأن حاصل ضرب معين الذي لا ينطبق على الواقع والحق فهو خطأ) فكيف سنفهم بأن (كل حواصل الضرب التي لا تطابق الواقع والحق فهي خطأ)؟!.

من هنا نقول أن وجود الكبرى في بنيان المقدمة، زائدةٌ أصلاً. لا كما يقول المناطقة أن وجود «الكبرى» أمر ضروري في المقدمة، إلا أن نضمرها ونخفيها رعايةً للإيجاز أو معرفة المخاطب بها!.

هذا هو ما قام به النوبختي بصدد إثباته.

وفي نهاية هذا التحقيق يجب أن لا نغفل نكتة، أن النوبختي فضلاً عن نقده لشكل القياس، أشار إلى نقده «للمصادرة بالمطلوب» في أمر القياس في خلال بيانه، وربما تسبب كلامه على أن يذكر الآخرون هذا الإشكال صريحاً في القرون اللاحقة، كما يقول: (... هو نفس ما خولف فيه وأراد الدلالة عليه)[1].

ونحن إن شاء الله تعالى سنذكر بحث القياس مفصلاً في موضعه.

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣٣٨. وبل هو في الأصل، ص ٣٣٧. م.

مناظرة قديمة في نقد المنطق

السيرافي ومتّى:

لقد تبلورت المناهضة الأساسيّة للمنطق في العالم الإسلامي بأوجه عدة، وكان أحدها تشكيل مجالس للمناظرة.

من أقدم المناظرات التي حدثت في العالم الإسلامي بين موافقي المنطق ومخالفيه كانت مناظرة أبو سعيد الحسن بن عبدالله بن مرزبان المشهور بالسيرافي (المتوفى سنة ٣٦٨ هـ ق) وأبو بشر، متى بن يونس القنائي (المتوفى سنة ٣٢٨ هـ ق). قد سجل صورة هذه المناظرة أبو حيان التوحيدي[(١)] الذي كان هو نفسه تلميذاً للسيرافي في علم الحديث في كتابه «الإمتاع والمؤانسة»[(٢)].

لقد سمع أبو حيان فصول من هذه المناظرة من السيرافي مباشرة ونقل صورتها الكاملة عن قول أبي الحسن علي بن عيسى الرماني (المتوفى عام ٣٨٤ هـ ق) وفي نهاية عرضه يقول: (هذا آخر ما كتبت عن علي بن عيسى الرماني، الشيخ الصالح بإملائه. وكان أبو سعيد قد روى لمعاً من هذه القصة

(١) أبو حيان التوحيدي من المشاهير وأعلام القرن الرابع وأوائل القرن الخامس، كان أديباً حاذقاً ماهراً ولقبوه بفيلسوف الأدباء كانت له آثار متعددة قد ضاع أغلبها.

(٢) ما حكاه أبو حيان التوحيدي عن هذه المناظرة في كتاب الإمتاع والمؤانسة، طبع مصر، ج ١ ص ١٠٨ - ١٢٩). نحن اختصرناه في الصفحات التالية وأعدناه. وأيضاً يقول شمس الدين ابن قيم الجوزية (المتوفى في عام ٧٥١ هـ ق) في كتابه «إغاثة اللفهان في مصايد الشيطان» (طبع مصر، ج ٢ ص ٢٥٦). (ورأيت فيه - أي في رد المنطق - تصنيفاً لأبي سعيد السيرافي). وفي أغلب الظن أن هذه غير المناظرة التي جرت بينه وبين متى بن يونس.

وكان يقول: لم احفظ عن نفسي كل ما قلت ولكن كتب ذلك أقوام حضروا في ألواح كانت معهم ومحابر أيضاً: . .)[1].

كان أبو سعيد السيرافي[2] المشهور بالنحوي كما ظهر من خلال هذه المناظرة، شديد المهارة في الأدب العربي. وكان في الفقه على مذهب أهل العراق[3].

وبناءً على رواية أبي حيان فقد حدثت مكاتبات بينه وبين نوح بن منصور الساماني وكان قد خاطبه نوح في خلالها بالإمام، كما سُمّيَ في رسالة البلعمي الوزير المعروف في عصر السامان «إمامَ المسلمين» ولقبه آخرون «بالشيخ الفرد» و«شيخ الإسلام» وغير هذا، وكانوا قد سألوه في هذه الرسائل عن المسائل القرآنية وأحاديثَ نبوية ﷺ وأحكام مذهبيّة ومسائل كلامية وآثار الصحابة والأمثال والأشعار الصعبة في لغة العرب[4]، ومن خلال هذه الأمور يَظهر مقامه الاجتماعي والديني في ذلك العصر إلى حدٍّ ما.

أمّا أبو بشر متّى بن يونس يُعد من مترجمي كتب اليونانية وشارحيها في الدورة الأولى وكما ذكر ابن نديم في كتاب «الفهرست»: (إليه انتهت رياسة المنطقيين في عصره)[5] متّى كان على النصرانية على ما كتبوا، وترجم آثار أرسطو من السريانية إلى العربية.

مناظرة هذان الشخصان قد كانت في عام ٣٢٦ الهجري القمري في مجلس أبو الفتوح فضل بن جعفر بن فرات ـ أحد وزراء عصر العباسي ـ ويُفهم من خلال هذه المناظرة أن المخالفة للمنطق اليوناني كانت لها جذور قبل تلك الأيام أيضاً بين المسلمين، كما ذُكر اسم أبو العباس الناشيء (المتوفى عام ٢٩٣ هـ ق) كأحد أشد المخالفين الأقوياء للمنطق في خلال هذه المناظرة.

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٨.

(٢) السيراف، على ما كتبه الياقوت في «معجم البلدان» بلدة تقع على بعد ستين فرسخ من شيراز واليوم تسمى بندر طاهري (الميناء الطاهري).

(٣) يقول ابن نديم في الفهرست: (كان فقيهاً على مذاهب العلماء العراقيين) ط. مصر، ص ١٩٩. ونعلم أن فقهاء عراق في عصر سيرافي قد قبلوا مذهب أبي حنيفة (النعمان بن ثابت) في الآراء الفقهية.

(٤) ارجع إلى الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٩ ـ ١٣٠.

(٥) الفهرست، طبع مصر، ص ٣٨٢.

بدايـــة المناظـــرة:

لقد حضر جماعة من علماء العصر في مجلس ابن فرات، قد توجه إليهم وزير العباسي قائلاً: (أريدُ أن يُنتخب أحد من بينكم ليناظر متّى في شأن المنطق لأنّه يدّعي: أنه لا طريق لمعرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والدليل من الشبهة والشك من اليقين إلا بالتمسك بالقواعد التي استنبطناها من المنطق!) وآخر الأمـر استعد أبـو سعيد السيـرافي بدعـوة من الوزيـر ليبدأ بالمناظرة.

المنطق ليس هو الحكم النهائي والمطلق:

آنذاك التفت أبو سعيد إلى متّى قائلاً: أخبـرني عن المنطق ماذا تقصد به؟ لأننا إذا عرفنا قصدك عن المنطق فحوارنا معك في قبـول المطالب الصحيحـة المنطقية ورد أخطائه سيكون مبنيّاً على أساس مقبول محكم.

أجاب متّى:

قصدي من المنطق هو الفن الذي يُعتبر بمنزلة آلة الكلام ويفرق المقال الصحيح من الخطأ وبه يعرف المعنى الفاسد من الصحيح، كالميزان الذي نعرف به الخفيف من الثقيل!.

قال أبو سعيد:

قد أخطأت في القول! لأننا أوّلاً نعرف الكلام الصحيح من الخطأ بنظام اللغة التي تعوّدنا بها ونفهمه من طريق قواعد اللغة، ثانياً: يُميِّز المعنى الصحيح عن السقيم بقوة العقل! ثم ولنفرض أنك عـرفت الخفيف من الثقيل بميـزانك ولكن كيف تصل إلى معرفة ماهيّة الأشياء التي وضعتها في الميزان؟! من أين ستفهم أن ما تزنه حديد أو ذهب أو نحاس أصفر؟[1].

---

(١) يقصد السيرافي بهذا، أن المنطق ولو سلمنا جدلاً أننا نميز من طريق القوانين المنطقية أنواع المغالطة ونفرق «البرهان» من «السفسطة» ولكن المنطق لا يعـرّف ماهية الأشياء ولا يهيّء «مواد العلم» الذي يجب على الذهن أن يأخذها من الخارج، وإذا حدث خطأ في هذا الصدد ونشأ منه الأخطاء اللاحقة لا يمكن للمنطق أن يقدم شيئاً. فـإذن لا يمكن الحكم بـأن المنطق هـو الحاكم المطلق ويجب التمسـك به دائمـاً لتمييز الصحيـح من السقيم.

لذا نراك محتاجاً إلى معرفة جوهر الأشياء وأيضاً إلى معرفة كل واحد منها وأوصافها الأخرى التي يطول عدها بعد سبكك للأشياء وتمييزك الخفيف من الثقيل، لذا فإن «التوزين» فقط الذي صرفت همك إليك لا يفيدك إلا اليسير، والجهات الأخرى من المعرفة تبقى على عهدتك! وأنت في عملك كما قال القدماء: حفظت شيئاً وغابت عنك أشياء[1]. فضلاً عن كل هذه الأمور، قد نسيت شيئاً ههُنا! ليس كذلك أن كل ما في الدنيا يعرف عن طريق «التوزين» بل يوزنون بعض الأشياء في العالَم ويكيلون بعضها الأخرى ويذرعون قسماً منها ويقسمون أخرى ويعرفون بعض الأشياء بالحدس والتخمين! وإذا فعلوا مع «الأجسام» هكذا، فالحكم «للمعقولات» أيضاً كذلك[2].

علاقة المنطق واللغة:

استمر السيرافي في كلامه وقال: اترك كل هذه الأمور وانتبه إلى هذا الموضوع: حيث إن رجلاً يونانياً قد أسّس المنطق، جعل في نصب عينيه في تهيئة المنطق، الموافقة مع اللغة واصطلاح الشعب اليوناني وراعى الرسوم والأوصاف التي تعرفه اليونانيين من هذه اللغة في عرفهم، في هذه الصورة من أين وبأي دليل يُلزم هذا العمل على التركي والهندي والفارسي والعربي لينظروا في المنطق اليوناني ويجعلوه حكماً في نفعهم وضررهم؟ ويقبلوا كل ما شهد لهم ويتركوا ما أنكر عليهم؟!.

دون أن يجيب متّى على كلام السيرافي المذكور قال في جواب كلامه الأخير: (من هذه الجهة يلزم على جميع الأقوام معرفة فنّ المنطق لأن المنطق يبحث في المعاني العقلية ويتولى البحث والتفتيش عن آراءالضمير، والناس في المعقولات سواء! ألا ترى أن مجموع عدد الأربعة والأربعة عند كل الشعوب بشكل واحد يكون ثمانية؟ وأيضاً نظائر هذا الموضوع).

---

(١) الشعر لأبي نواس الشاعر المعروف في القرن الثاني الهجري (شاعر ديوان هارون الرشيد) وتمام البيت كما يلي (بنقل ابن نديم في الفهرست، ص ٢٥٢):

فَقُل لمن يـدَّعي في العلم فلسفـةً حفظتَ شيئا وغـابَتْ عنكَ أشيـاءُ!

(٢) يقصد السيرافي بأن المعرفة لها طرق مختلفة ولا تنحصر بالمعرفة المنطقية، وكم من المواضع والموارد التي يجب أن تعرف من طريق «الحس» و«التجربة» أو «الشريعة» و«الوحي». بناءً على هذا ليست القوانين المنطقية حاكمة في كل مكان.

أجاب أبو سعيد:

إذا رجعت كل الأمور العقلية مع وجود أقسامها المتعددة وطرقها المختلفة، إلى هذه الدرجة من الوضوح الذي يلاحظ في عدد الأربع وأربع يعني الثمانية، لا شك أنه قد زال كل خلاف وكان يحدث الاتحاد والموافقة(١) ولكن ليس كل المسائل هكذا، ولكن مع ما قلت أيضاً، لأنه لا يمكن بيان المعاني العقلية إلا من طريق اللغة أفلسنا بحاجة إلى معرفة اللغة؟ أجاب متّى: نعم! قال أبو سعيد: أخطأت! كان عليك أن تجيب على هذا السؤال بـ(بَلى) بدلاً من الـ(نعم). إعترف متّى بخطئه وقال: «صدقت! أنا في أمثال هذه الأمور مُقلدكَ».

هل يمكن الاعتماد على الترجمات اليونانية؟:

استمر أبو سعيد في كلامه قائلاً: (في ذلك الوجه أنت لا تجرنا إلى العلم والمنطق بل تدعونا إلى معرفة اللغة اليونانية وأنت نفسك لا تعرف اللغة اليونانية فكيف تجرنا إلى لغة لا تقدر أن تؤدي حقها أنت؟! وقد انهدمت آثار هذه اللغة منذ زمن بعيد وانقرض القوم الذي كان يتكلم بها. وأنت تنقل المنطق من اللغة السريانية، فماذا تقول عن المعاني المتغيرة التي انتقلت من اللغة اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية؟).

أجاب متّى: (ولو أن اليونان ولغتهم قد انقرضوا، ولكن ترجمة الآثار اليونانية قد حفظت مقاصدهم وأدّت المعاني وسجلت الحقائق بشكل خالص!).

لا ينبغي المبالغة بشأن اليونانيين:

قال أبو سعيد: (إذا قبلنا رأيك أن الترجمة، قد أدّت خلاصة المعنى دون زيادة ونقصان وتقديم وتأخير ونقلت الأصل دون تحريف في مفاد الكلام ولم تخل في معنى الخاص والعام والأخص والأعم. وهذا أمر محال ولا يوافق مع طبيعة اللغات وحدود المعاني.

---

(١) كان من الأحسن أن يقول السيرافي في هذا المقام: إذا كانت كل الأمور العقلية واضحة بهذا الشكل، لم يحدث اختلاف عقلي بين البشر أصلاً! لا إنه كان يحدث الاتحاد والوفاق بعد الاختلاف!.

كأنك تدّعي بعد هذا، أنه لا حجة في العالم إلا عقول اليونانيين! ولا برهـ إلا الـذي هم أتوا به ولا حقيقة إلا التي أبرزوها هم!).

أجاب متّى:

(لا! أما اليونانيين قد عنوا بالحكمة من بين الملل المختلفة والتفتوا إلى البحث بظواهر الكون وبواطنه وانتبهوا إلى كل ما يتعلق بـه وما لا يتعلق وقـد كشفت أسرار بفضل عنايتهم ووجدت أنواع العلوم وأقسام الفنون، ولم نجد هذا المقام لغيرهم!).

قال أبو سعيد: (أخطأت وتعصبت! لأن علم العـالَم مبثوث بين شعـوب العالَم ولهذا السبب قال الشاعر:

العـلمُ فـي العـالَـمِ مـبثـوثٌ ونَـحْـوَهُ العـاقـلُ مَـحْثُـوثٌ

وبهذا الشكل الفنون المختلفة منتشرة بين جميع سكان الأرض وهذا أمر بيِّن.

مع كل هذا، قد كان قولك صحيحاً وقد قُبل ادعاؤك في شكلٍ لو كان اليونانيون يمتازون من بين جميع الشعوب بتملّك قوّة تمنعهم عن الخطأ ومعروفين على فطرة على خلاف فِطَر غيرهم! حيث إذا أرادوا أن يخطئوا لم يقدروا! وإذا قصدوا الكذب لم يستطيعوا وكان قد نزل عليهم برد اليقين، وقد تكفلهم الحق على ذمته وتبرأ عنهم الخطأ!.

هذا دلالة جهل وتعصب أحدٍ يظن بهم هكذا، لأن اليونانيين كانوا كالأقوام الأخرى حيث أصابوا الحق والصواب في مـوردٍ وواجهوا الخـطأ والإنزلاق في موارد أخرى، قد عرفوا أشياء وغاب عنهم أمور أخرى.

قد صدقوا في بعض المسائل وكذبوا في بعض الأخرى، ولم يخلق المنطق جميعُ الشعب اليوناني ولكن واضع المنطق كان رجلاً من بينهم وهو تعلم أشياء عن سابقيه كما أخذ عنه لاحقيه، وليس مقـاله حجـة على هذا الخلق الكثيـر وخاصة أنه قد كان له مخالفون أيضاً من بين اليونانيين وغيرهم! مع كل هذا، إن الاختلاف في الأفكار والبحث والسؤال والجواب أصل طبيعي وفطرة ثابتة وعادة، فكيف يمكن أن يأتي رجل بكلام ليدفع هذا الاختلاف؟!

هذا بعيد عن الواقع ومحالٌ والعالم بعد منطق هذا الرجل لم يزل على حالته التي كانت قبله! إذن إنسَ ما لا يتعلق به القدرة البشرية! لأن اختلاف الخَلق يتعلق بفطرة البشر وطبيعتهم وإن تريح بالك وتستعمل جهدك إلى معرفة هذه اللغة التي نتكلم بها مع بعضنا، وأنت تترجم الكتب اليونانية بهذه اللغة![1] سترى أنك بغنى عن المعاني اليونانية كما أنك لا تحتاج إلى اللغة اليونانية!).

المنطق واختلاف البشر:

قال السيرافي في عقب كلامه المذكور: (لي سؤالٌ هنا! هل عقول الناس مختلفة برأيك وحظهم من الحكمة متفاوت؟). أجاب متّى: (نعم). قال أبو سعيد: (هل هذا الاختلاف طبيعي أم اكتسابي؟). أجاب متّى: (طبيعي). قال أبو سعيد: (إذن كيف يجوز أن يكون هناك فن حيث يحل هذه الاختلافات الطبيعية ويزيل التفاوت الأصلية؟) أجاب متّى: (قد مرّ هذا الموضوع الآن في فصل من كلامك!). قال أبو سعيد: (ولكن هل جئت بجواب قاطع وبيان مشرق له؟!).

التفاوت بين المنطق والنحو:

ثم قال السيرافي: (واترك هذا أيضاً! أسألك عن حرفٍ وهو متداول في كلام العرب وتمتاز معانيه لدى العقلاء من غيره من الحروف. وعندئذ استخرج أنت معاني الحرف المذكور عن طريق المنطق الأرسطي! وذلك الحرف هو (الواو)!! ما أحكامه؟ وأين موضعه ومقامه؟ هل وردت على وجه واحد أو تأتي على أوجه متعددة؟) أجاب متّى: (هذا علم النحو وأنا لم أنظر إلى النحو لأن المنطقي ليس بحاجة إلى النحو والنحو بحاجة ماسة إلى المنطق! لأن المنطق يتكلم عن المعنى والنحو عن اللفظ فإذا مرّ المنطقي على اللفظ فلعارض ما، وكذلك إذا أدرك النحوي على معنى ما فيكون بالعرض! والمعنى أعلى من اللفظ واللفظ أدنى من المعنى).

---

(١) يقصد السيرافي الكتب المُترجَمة عن اليونانية التي كان قد ترجمها متّى من السريانية إلى العربية، لا أنه ترجمها من اليونانية إلى العربية مباشرة لأنه مرّ هذا في مقال السيرافي أنّ متّى لم يكن يعرف اللغة اليونانية وعلماء الرجال أيضاً على هذه العقيدة.

قال أبو سعيد:

(أخطأت في القول: لأن الكلام والمنطق واللغة واللفظ وأيضاً الفصاحة والتبيان والإيضاح... كلها شبيهة ببعضها ومن باب واحد! ألا ترى لما يقول رجلٌ: نطق زيدٌ صحيحاً ولكن لم يتكلم صحيحاً وتكلم بالفحش ولكنه لم يفحش! أدى حق الكلام ولكنه لم يوضّح! بيّن ولم يوضّح. إنه في كل هذه الموارد تكلم بالكلام المتناقض ولم يضع المقال في محله واستعمل اللفظ على خلاف شهادة عقله وعقل الآخرين (أعني: على خلاف شهادة عقل الآخرين؟) أجل، إن النحو هو المنطق[1] نفسه، لكنه قد استنبط من لغة العرب. والمنطق هو النحو نفسه لكنه يُفهم عن طريق اللغة والاختلاف بين اللفظ والمعنى من هذه الجهة فقط أن اللفظ يندثر مع مرور الأيام ـ لأن الزمان يجري وراء الآثار الطبيعية وهو بعدها ـ والمعنى يثبت مع مرور الزمان لأن طالب المعنى ومُدركه هو العقل، والعقل أمر إلهي...).

الحاجة إلى اللغة العربية:

زاد السيرافي في كلامه: (وبعد، لأنك مضطر إلى معرفة قليل من اللغة العربية للترجمة، فتضطر أيضاً إلى معرفة كثيرها لتحقيق الترجمة ولكسب الاعتماد وللابتعاد عن الخلل التي تقع في الترجمة!).

قال متّى: (يكفيني معرفة الإسم والفعل والحرف من لغتكم! وأنا بهذا القدر أوصل إلى الآخرين ما خوّله اليونان إليّ بكل النظافة!).

أجاب أبو سعيد: (أخطأت لأنك تحتاج في هذا الإسم والفعل والحرف إلى أوصافها وبنيتها بالترتيب المعمول به عند أهل اللغة وأيضاً تحتاج إلى حركات هذه الأسماء والأفعال والأحرف لأن الخطأ والتحريف في الحركات، كالخطأ والتحريف في المصطلحات التي تتعلق بها الحركات! وهذا باب حيث أنت وزملاؤك في غفلة عنه!

وبالإضافة يوجد هنا سرٌّ حيث لم تنتبه إليه! وهو أن أية لغة من اللغات لا تتطابق مع لغة أخرى من كل الجهات والأوصاف، ولا تتطابق في الأسماء

---

(١) يعني: أن النحو يبين أسلوب النطق والتكلم الصحيح بحيث تكون الألفاظ قالباً للمعاني فليس النحو بعيداً عن العمل المنطقي أو العقلي.

والأفعال والحروف والتقديم والتأخير والاستعارة والتحقيق والتشديد والتخفيف والسعة والتحديد والنظم والنثر والسجع والوزن والصفات الأخرى التي تطول ذكرها مع لغة أخرى. ولا أظن أن أيّ عاقل منصف يردّ هذا الحكم أو يشكّ في صحته، مع هذا الوصف كيف يمكنك أن تعتمد على ما تُرجم لك من اليونانية؟! بل أنت في معرفة لغة العرب بأشد حاجة من معرفة المعاني اليونانية، ولو أنّ المعاني ـ على خلاف الألفاظ ـ لا تتعلق بالهندي أو اليوناني!

مع هذا، أنك تعتقد أن المعاني تُحصل عن طريق العقل والتفحص والتفكر، فلا يبقى إذن شيءٌ إلا أحكام اللغة! فبناءً على هذا، لماذا تعيب على اللغة العربية وتهمل في عملها؟! مع أنك تشرح كتب أرسطاطاليس في العربية وأنت غافل عن حقيقة هذه اللغة!).

أهل التحقيق، ماذا فعلوا قبل أرسطو؟:

استمر السيرافي في كلامه وقال مخاطباً متّى: أخبرني عن الذي يقول، أنا في المعرفة والبحث عن الحقائق كفئة قد عاشت قبل واضع المنطق! وأتفكّر وأتدبّر كما فعلوا هم تماماً، لأني تعلمت اللغة من البيئة التي رُبّيتُ فيها عن طريق الوراثة وقد بحثت عن المعاني أيضاً بالتفكر والجهد الشخصي مع مساعدة الآخرين، ففي هذه الصورة بماذا تجيبه؟ هل تقول لأنه ما عرف الموجودات من الطريق الذي أنت عرفتها، فبناءً على هذا لا تصح قضاوته؟!.

وآنئذٍ يسأل أبو سعيد حيث سعى في خلال مناظرته ليجر متّى من «المنطق» إلى «النحو» الذي كان رأساً في ذلك الفن، يسأل من متّى سؤالاً حول المباحث النحوية، ولمّا يعجز فيه، يجيب هو نفسه عن السؤال بعد طلب الوزير يعني ابن الفرات له، ولكي لا ينقطع تناسب هذا السؤال مع أصل البحث يركز إلى هذا الموضوع على أنه لا يصح الكلام عن «أسرار الكلام وصعاب الحكمة وبرهان التكلم» دون معرفة كافية بالكلمات.

أسئلة أبي سعيد من متّى!:

ثم يتابع أبو سعيد المناظرة بهذا الشكل ويقول: نترك هذا البحث الذي هو في الألفاظ جانباً! هنا سؤال آخر حيث يتعلق بالمعاني العقلية أكثر منه بالألفاظ.

ماذا تقول عن كلام رجل حيث يقول: (إنّ زيداً من أحسن إخوته؟) أجاب متّى: هذا الكلام صحيحٌ أيضاً.

قال أبو سعيد: (أبديت رأياً بلا البصيرة والتوضيح! جوابك عن السؤال الأول صحيح، ولو أنك غافل عن دليل صحته! وجوابك عن السؤال الثاني خطأ، ولو أنك أيضاً غافل عن دليل بطلانه!).

قال متّى: (بيّن لي ذلك الخطأ!) فأجاب أبو سعيد: (إذا دخلتَ في حلقة الدرس ستستفيد من هذا المعنى وهذا المقام ليس مقام التدريس ولكنه محل إزالة المكر والتلبيس!! وحُضّار هذا المجلس يعرفون أنكَ قد أخطأت، فبناءً على هذا، لماذا تدّعي أن النحوي يفكّر في الألفاظ فقط لا في المعاني! والمنطقي يفكر في المعاني لا في الألفاظ؟...).

وهذه المرة أيضاً يرجو ابن فرات من أبي سعيد أن يرفع الستار عن اللغز الذي واجهه. ويقول أبو سعيد: (إذا قيل أن زيداً من أحسن إخوته فإن هذا لا يصح! وإذا قلنا أن زيداً من أحسن الإخوة، فيجوز ذلك والفرق بين هاتين الجملتين هو أنه لا شك أن إخوة زيد هم غير زيد، وزيد خارج عنهم، ودليل ذلك هو: إذا سأل أحد من إخوة زيد؟ لا يجوز أن تقول: هم زيد وعمرو وبكر وخالد! لكننا نقول هم عمرو وبكر وخالد فإذن لأن زيداً خارج عن الأخوة لا يصح أن تقول: أن زيداً من أحسن أخوته أما يجوز أن يقال إن زيداً من أحسن الإخوة!).

أبو سعيد في مقابل كلام متّى:

هنا يوجه أبو سعيد عدد من الأسئلة إلى متّى وهذا الأخير يترك كلها بلا جواب، وفي النهاية يقول: (إذا عرضت أنا أيضاً عليك مسائلَ من المنطق بشكل متفرق سيكون حالك مثل حالي!).

فيجيب أبو سعيد:

(أخطأت، لأنك إذا سألتني عن شيء أنظر إليه. فإذا كان ذو علاقة بالمعنى وكان لفظه أيضاً صحيحاً بناءً على العادة الجارية بين أهل اللغة، فأجيب عنه، ثم لا أبالي أن يوافق جوابي مع رأي المناطقة أم يخالفه! وإن لم يكن سؤالك ذو علاقة

بالمعنى فأعيده إليك! وإن كان ذو علاقة بالألفاظ ولكنه موافقاً مع مصطلحاتكم وقراراتكم أنتم معشر المناطقة لأنه لا يحق لأحد أن يوجد لغة ومصطلحاً جديداً في لغة معينة معروفة لقوم ما! وما استعرتموه أنتم من لغة العرب كالسلب والإيجاب والموضوع والمحمول والكَوْن والفساد والمهمل والمحصور ونظائر هذا، أقرب إلى العجز في الكلام!).

نقائص المنطق!:

ثم أشار السيرافي إشارة إلى نقائص المنطق وقال: (إضافة إلى ذلك، فإن في منطقكم نقائص بيِّنة لأن الكتب المنطقية لا تحوي التوضيحات اللازمة، أنتم تتكلمون عن الشعر ولا تعرفون حقيقته! وتطرحون الخطابة ولستم على علم منها. . . وبذلتم أقصى جهدكم أن تهيّبوا الآخرين من ألفاظ كالجنس والنوع والخاصة والفصل والعرض والشخص والعليّة والإينيّة والماهيّة والكيفية والكميّة والذاتيّة والعرضيّة والهيوليّة والصوريّة والإيسيّة والليسيّة والنفسيّة، وتقولون: نحن قد أتينا بالسحر في هذا الذي نقوله: أن «لا» جزء من الـ «ب» والـ «ج» جزء من الـ «ب» فتكون إذن الـ «لا» جزءً من الـ «ج»[1].

و «لا» موجودة في جميع «ب» و «ج» موجودة في جميع «ب». فتكون إذن «لا» موجودة في جميع «ج»[2]. وهذا من طريق الخلف. وهذا من طريق الاختصاص! كل هذه الكلمات عبث وباطلة! كل من يحسن استعمال قوته العقلية ومعرفته وتكون رؤيته دقيقة ورأيه نافذاً ويكون روحه منيراً من المواهب العالية الإلهيّة، سيكون بغنى عن جميع المباحث المنطقية بعون الله تعالى وفضله ولا نرى وجهاً لهذه الكلمات الطويلة العريضة التي جئتم بها في المنطق، وهذا أبو العباس

---

(١) ما صوّره السيرافي هنا عن أهل المنطق فلا يصح بناءاً على القواعد المنطقية، إلا أن يريد المرء أن يبيّن صورة عن المغالطة. وظني لأن أبا سعيد على صدد تحقير المنطق لذا تسامح في التعبير المذكور، ولم يقصد أن يطرح صورة صحيحة من القياس المنطقي أو يُظهر شكلاً من أشكال المغالطة.

(٢) اعتبر بعض المحققين أن وضع العلامة في المنطق الصوري لبيان القضايا المنطقية من ابتكارات «أبو البركات البغدادي». راجع كتاب، المنطق القديم والجديد، تأليف: د. هاشم كلستاني، ص ٦. ط. أصفهان. ص ٨٦. ولكن يُستفاد من هنا أن هذا الأمر قد كان معمولاً به بين المناطقة قبل البغدادي.

الناشىء[1] الذي نقض أقوالكم وأظهر هفواتكم وضعف مقالكم، ولم تقدروا بعد أن تجيبوا بكلمة واحدة، على ردوده، إلا أنكم أضفتم إلى كلامكم أنّ: أبو العباس لم يدرك مقصدنا وتكلم بوهمه، وهذا دليل عجزكم وضعفكم، ويرد الاعتراض على كل الأقوال التي أتيتم بها، مثل ما قلتم بشأن ـ يفعل وينفعل. وتركتموه ناقصاً، لم تأتوا بمراتبهما وأقسامهما أبداً، واقتنعتم فقط بوقوع الفعل من يفعل وقبول الفعل من ينفعل، مع أن وراء هذان المعنيان معانٍ أخرى قد خفيت عليكم، وكذلك في شأن «الإضافة» فمعرفتكم عنها محدودة وناقصة! أما فيما يتعلق بالبدل وأقسامه والمعرفة وأقسامها والنكرة ومواضعها والمباحث الأخرى التي تطول ذكرها ليس لديكم كلامٌ أصلًا!).

المنطق لا يحل الاختلافات:

ثم أضاف أبو سعيد قائلًا: (أخبرني هل أنتم معشر المناطقة فصلتم بين متنازعين إثنين تمسكاً بالمنطق؟ هل رفعتم الخلاف بين اثنين؟ هل قبلت أنت عن طريق المنطق أن الله سبحانه أقنوم من الأقانيم الثلاثة (الأب والإبن وروح القدس)؟! وأن الله الأحد في عين وحدته أكثر من واحدٍ؟ والذات التي زائدة عن الواحد في نفس الوقت واحدة؟! والدين والشريعة هي التي ذهبت إليها؟ والحق، هو الذي تدعيه أنت؟!.

ولنترك هذا أيضاً! هنا مسألة اختلف فيها، وأنت إرفع هذا الخلاف بمنطقك! إذا اعترف أحد أنَّ: من هذا الجدار إلى ذلك الجدار نصيب الفلاني. ما حكم هذا الموضوع؟ ومدى حق ذلك الشخص إلى أي حد؟.

قال البعض، يكون له الجدارين والأرض الواقعة ما بينهما! ويقول فئة أخرى: له نصف الجدارين المواجهين للأرض والأرض الواقعة ما بينهما، ويعتقد فئة ثالثة: له أحد الجدارين والأرض!

أجل، أبدِ علامتك الباهرة ومعجزتك القاهرة، وارفع الاختلاف!

---

(١) أبو العباس، عبدالله بن محمد الأنباري (الناشىء الكبير) المعروف «بابن شرشير» كان من شيوخ المعتزلة وله أشعار وآثار كثيرة وتعرض في رسائله لنقض آراء المناطقة، قد سجلوا وفاته في مصر عام ٢٩٣ هـ ق.

ونترك هذا أيضاً! يقول أحدُهم: من أقسام الكلام، بعضها صحيحة ومقبولة، وبعضها صحيحة ومحالة! وقسم منها صحيحة وبشعة! وبعضها محالة وكذب! وقسم منها غير صحيحة! ففسر هذه الجملة واجعل نصب عينيك أن عالماً آخر اعترض على هذه العبارة! فاحكم أنت بين ذلك القائل وهذا المعترض! وأظهر قدرة فنك التي تميّز بها الحق من الباطل! وإذا قلت: كيف أحكم بين اثنين مع أنني سمعت كلام واحد منهما ولم أدرك اعتراض الآخر؟! يقال: إن كان اعتراضه غير واردٍ، فاستخرج نقده بنظرك المنطقي ثم بيّن الحق! لأنك قد سمعت أساس الكلام ويجب أن يكون الحق والباطل منه واضحاً لديك).

اختار متّى الصمت إزاء كل هذا.

وآنئذ تكلم أبو سعيد عن يعقوب بن إسحٰق الكنْدي[1]، وذمّه على سبيل أنه كان من رؤوس المناطقة والفلاسفة وخيرتهم، وخطّأ الأجوبة التي قد أجاب بها الكندي على بعض الأسئلة الفلسفية ـ دون ذكرها ـ وبذلك أنهى المناظرة.

---

(١) يعقوب بن إسحٰق المشهور بالكندي كان مترجماً وطبيباً وفليسوفاً وعالماً رياضيّاً ومطلعاً على علم الفلك وكان ذو منزلة في دولة المعتصم (الخليفة العباسي) وكان للكندي آثار كثيرة بقي بعضها وفقد بعضها، كتبوا عام ٢٦٠ هـ تاريخ وفاته.

تحقيقٌ في اعتراضات السيرافي على المنطق

ضرورة دراسة نقد السيرافي:

إن الذين حضروا مجلس مناظرة السيرافي ومتّى كما يقول أبو حيان، عدّوا متّى مهزوماً مطلقاً وأثنوا على السيرافي وأطالوا العجب من قدرة لسانه والفوائد المتتالية في كلامه وخاطبه ابن فرات قائلاً: [... حكت طرزاً لا يبليه الزمان ولا يتطرق إليه الحدثان!][1].

لا بد من القول بأن الطريقة التي أركع بها أبو سعيد السيرافي خصمه متّى هي جره إلى المباحث النحوية التي قد سبق في هذا الميدان عن الجميع، وتفرعه أيضاً في كل بحث وتطرقه إلى الإشكالات المتعددة، مما يلفت النظر والعجب، ولكن من الضروري برأينا أن لا ننقاد إلى حكم ابن فرات بسهولة وأن لا نقتصر في التحقيق والدراسة والدقة في كلام السيرافي وأن نظهر القيمة الحقيقية لكلام السيرافي في نقدٍ عقلي.

ونسعى في هذا الفصل بعون الله تعالى بالتجزئة والتحليل لآراء السيرافي خلال فصول عدة، ونتأمل ونحكم فيما يتعلق بشواهد مقاله وأدلته.

هل من حاجة أصلاً إلى المنطق؟:

إن دراسة هذه المسألة: هل نحن بحاجة أصلاً إلى المنطق؟ مقدمة على أي بحث يطرأ حول المنطق، ولو أن هذا الموضوع المقدم ليس مسألة قد طرحتْ ونوقشت في مناظرة أبي سعيد ومتّى، ولكن بناءً لأهميته يجب أن يوضع على رأس الدراسة والتحقيق لاعتراضات السيرافي على المنطق، ولاحظنا في

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٨.

الفصل المذكور أن السيرافي قد أبدى مراراً من خلال كلامه على أن: ميزاننا في معرفة الحق والباطل من الكلام، من حيث ظاهر المقال ونظام الكلمات، هو علم «النحو» ومن حيث باطن الكلام يعني معانيه هو، قوة «العقل»، ومن هنا وصل إلى هذه النتيجة القائلة: أن الجري وراء المباحث المنطقية الطويلة العريضة، عمل غير مثمر وسعي غير مجدي، كما قال في هذا الصدد: [... وما أعرف لاستطالتكم بالمنطق وجهاً!][1] وفي مقابل هذا الرأي رأينا أن متّى قال بأنْ: (... لا سبيل إلى معرفة الحق من الباطل والصدق من الكذب والخير من الشر والحجة من الشبهة والشك من اليقين إلا بما حويناه من المنطق)[2] ولكل من هذين الرأيين من يدافع عنه. أما نحن فإننا اخترنا رأياً لطيفاً يقع بينهما. أما من بين موافقي رأي متّى حيث يكون صاحب رأي في فن المنطق ورأساً فيه، يمكن ذكر الفيلسوف المشهور «ابن سينا» كنموذج، الذي يقول في كتاب «دانشنامهٔ علائي»: (أن علم المنطق هو علم الميزان... وكل علم ما وُزن بالميزان لا يكون يقيناً، ففي الحقيقة لا يكون علماً. فلا مفرّ إذن من تعلم المنطق)[3].

وأيضاً، أبو حامد الغزالي العالم المعروف الذي كتب خلاصة عن فن المنطق في كتابه «المستصفى» الذي كتبه في «علم أصول الفقه» وذلك قبل دخوله في بحث الأصول، ثم أبدى رأيه قائلاً: [وليست هذه المقدمة من جملة علم الأصول ولا من مقدّماته الخاصّة، بل هي مقدّمة العلوم كلها، ومن لا يحيط بها فلا ثقة له بمعلومه أصلاً][4].

تحقيق في اعتراضات السيرافي على المنطق:

واضح أنه في مقابل هذه الفئة، مخالفون كثيرون الذين نذكر آراء بعضهم وأقوالهم في الصفحات التالية، هنا يجب أن يُلاحظ ماذا يقول كل واحد من هاتين الفئتين لإثبات مدعاها؟ ثم نحكم بينهما.

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٤.
(٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٠٨.
(٣) دانش نامهٔ علائي، ط. طهران، ص ١٠، قسم المنطق. ـ بالفارسية ـ.
(٤) المستصفى، ط. مصر، ج ١ ص ١٠، مقدمة الكتاب.

موافقو المنطق يقولون:

إن نسبة علم المنطق إلى الفكر البشري كنسبة علم النحو إلى كلام الإنسان! كما أن الضرورة دعت إلى أن يستخرج بعض الأذكياء قواعد «التكلم الصحيح» من خلال الجملات والعبارات الصحيحة العربية[1] أو من اللغات الأخرى، ويقسمونها. مثل هذه الضرورة نفسها دعت إلى أن يستخرج الآخرون قواعد «التفكير الصحيح» من خلال الأفكار المحكمة والبراهين الصحيحة، ويقسمونها. كما أن اليوم يلزم تعلم قواعد اللغة ورعايتها، فيجب تعلم القوانين المنطقية واستعمالها أيضاً بل هو أوجب! يذكر ابن سينا ما ذكرناه آنفاً، في كتاب النجاة في نهاية الفصل الذي يتكلم عن فائدة المنطق بالشكل التالي: [... ونسبتها إلى الرويّة نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، لكن الفطرة

---

(١) ذكر ابن نديم في الفهرست وذكر غيره أيضاً: أن «أبا الأسود الدؤلي» - المتوفى عام ٦٩ هـ ق - لما سمع أحد المسلمين يخطىء في قراءة آية فكر في تدوين علم النحو وليجعلها في متناول الآخرين، وفي رواية أخرى لمّا رأى الفرس الذين أسلموا من جديد، ينزلقون عندما يتكلمون بالعربية: [... فقال أبو الأسود: هؤلاء الموالي قد رغبوا في الإسلام ودخلوا فيه فصاروا لنا إخوة، فلو عملنا لهم الكلام، فوضع باب الفاعل والمفعول]. الفهرست، ط. مصر، ص ٦٦.
لا شك أن مبتكر علم النحو في العالم الإسلامي كان أمير المؤمنين علي عليه السلام، كما كتب الأنباري في كتاب نزهة الألباء في طبقات الأدباء في ص ١٣، وأبو الفرج الأصفهاني في كتاب الأغاني، ج ١٢ ص ٢٩٩، وجمال الدين القفطي في كتاب إنباه الرواة على أنباه النحاة، ج ١ ص ٤. قد أخذ أبو الأسود أساس عمله منه (ع). وروي أنه قال: (دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام فرأيته مطرقاً مفكراً. فقلت: فيم تفكر يا أمير المؤمنين؟ قال: إنّي سمعت في بلدكم هذا لحناً، فأردت أن أضع كتاباً في أصول العربية! فقلت إن فعلت هذا اجتمعنا وبقيت فينا هذه اللغة، ثم أتيته بعد أيام فألقى إليّ صحيفة فيها: (بسم الله الرحمٰن الرحيم والكلام كله اسم وفعل وحرف، فالاسم ما أنبأ عن المسمى والفعل ما أنبأ عن حركة المسمى والحرف ما أنبأ عن معنى ليس باسم ولا فعل) ثم قال لي تتبعه وزد فيه ما وقع لك واعلم يا أبا الأسود: «إنّ الأشياء ثلاثة، ظاهر ومضمر وشيء ليس بظاهر» قال أبو الأسود: فجمعت منه أشياء وعرضتها عليه فكان من ذلك حروف النصب فذكرت منها إنّ وأنّ وليت ولعلّ وكأنّ ولم أذكر: لكنّ! فقال عليه السلام: لم تركتها؟ فقلت لم أحسبها منها، فقال: بلى هي منها فزدها فيها وكنت كلما وضعت باباً من أبواب النحو عرضته عليه فأمر بضمها إلى أن حصلت ما فيه الكفاية فقال (ع) ما أحسن النحو الذي نحوت! فسمي النحو).

السليمة والذوق السليم ربما أغنيا عن تعلم النحو والعروض، وليس شيء من الفطرة الإنسانية بمستغن في الاستعمال الرويّة عن التقدم الرويّة عن التقدم بإعداد هذه الآلة إلّا أن يكون إنساناً مؤيّداً من عند الله تعالى][1].

وذكر أبو حامد الغزالي شبيه هذا التعبير في كتاب «معيار العلم» ويقول: [فيكون بالنسبة إلى أدلة العقول كالعَروض بالنسبة إلى الشعر، والنحو بالإضافة إلى الإعراب][2].

وأمّا المخالفون يقولون:

قبل أن يدوّن أرسطو المنطق كان هناك في العالم الكثير من العلماء وقد ظهرت آراء صحيحة، كما أنه بعد أرسطو قد استطاع كثير من العلماء أن يصل إلى فهم الحقائق ودركها دون اطلاع على منطق أرسطو، لذا فليس هناك حاجة إلى تعلم المنطق ولا فائدة ترجى منه سوى تطويل الطريق وإضاعة الوقت وهدر العمر! هنا يليق بنا أن نستذكر كلام السيرافي حيث قال لمتّى: (. . . وحدِثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتصفح لها حالُ قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبّروا)[3].

برأينا، بالملاحظة إلى أن علم المنطق، ينظر في القوانين التي يستعملها العقل عند الاستدلال، مع أن معرفة هذه القوانين غير لازمة وواجبة لفهم العلوم إلا أنها مرجَّحة ومستحسنة، لأن أولاً: هذه المعرفة نفسها تُعدّ باباً من أبواب «معرفة النفس» وثانياً: أنها تمنح بصيرة واطمئناناً أكثر في عملية التفكير[4].

---

(١) النجاة، ط. مصر، القسم الأول، ص ٥ ويُقارن مع ما قاله السهروردي في منطق التلويحات: (والفطرة البشرية لا تفي بالتمييز بين هذه الأحوال وإلّا ما وقع الهرج بين العقلاء، إلّا أن يؤيد ابن البشر بروح قدسي). منطق التلويحات، ط. جامعة طهران، ص ٢.

(٢) معيار العلم، ط. مصر، ص ٥٩ ـ ٦٠. ويُقارن مع ما عبر به أبو البركات البغدادي عن المنطق في مقدمة كتاب المعتبر وسماه: قوانين الأنظار وعروض الأفكار، (المعتبر، ط. هند، مقدمة الجزء الأول، ص ٤).

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٦.

(٤) كلام أبو نصر الفارابي في كتاب إحصاء العلوم تنظر إلى الفائدة الأخيرة عندما يقول: (إن القوانين المنطقية التي هي آلات يمتحن بها في المعقولات ما لا يؤمن أن يكون العقل قد غلط فيه. . .). إحصاء العلوم، ص ٥٤.

وبعبارة أخرى: إن المنطق من جهة «علمٌ وصفي» حيث يتحلل في خلاله التفكير العلمي ويتبين، ومن جهة أخرى «علمٌ معياري» حيث يضبط قواعد التفكر ويظهرها، فبناءً على ما قلنا تُعدّ تعلمه مُرَجَّحاً. ولكن من حيث أننا ندري أن أرسطو استنبط القوانين المنطقية من خلال الأفكار الصحيحة والبراهين السليمة فيكفي هذا دليلاً، على أنّ التفكير الاستدلالي قد وُجد قبل تدوين المنطق وتنظيمه وقد استطاع الإنسان أن يفكر بشكل صحيح دون أيّ عون من فن المنطق خلافاً لرأي ابن سينا، إن كل من يفكر صحيحاً دون استعانة بالمنطق لا يلزم أن يكون إنساناً مستثنى و ـ مؤيداً من عند الله ـ وخاصة أنه عرف مراراً بأن المناطقة أنفسهم قد أخطأوا عند الاستدلال (كما ستظهر قريباً أخطاء أرسطو وابن سينا). وعلى عكس ذلك هناك كثير من الموارد والمواضع حيث وصل فيها إلى الحقائق الذين خالفوا المنطق أو الذين لم يشتغلوا بهذا الفن، ولم يخطئوا، ولكن كل هذا لا يكون دليلاً على أن نتقاعس عن دراسة «نظام التفكر» وأن لا نعرف النظام الصحيح الطبيعي الذي يستعمله الذهن عند الاستدلال، وأن لا نسجل وندوّن قوانين الفكر!.

هذا العمل وإن لم يكن مقدمة ضرورية حتماً لفهم العلوم، ولكن لا يمكن إنكار فوائده أيضاً، وسيما أن تدوين قوانين التفكر وثبتها، فهي مادة يمكن أن نقتبس منها «ضوابط الفكر» في صورة بروز الاختلاف في شكل التفكر كما أن في تدوين قواعد «النحو» و«العروض» تعود هذه الفائدة نفسها.

وما كتبه المناطقة في المقارنة بين المنطق والنحو والعروض لا تفيد أكثر من هذا، لأن من الواضح أنه قد تكلم الناس كثيراً، وأنشد الشعراء وفيراً، قبل تدوين قواعد اللغة الأساسية أو محسنات الشعر الأصلية، قد حصلت القواعد وأوزان النحو والعروض ودوّنت بعد إنشاء الكلام وإنشاد الشعر وكما قال الشاعر:

قد كان شعرُ الورى صحيحاً من قبلِ أن يُخْلَقَ الخليلُ[1]

فبناء على هذا، يمكن إنشاء الكلام وإنشاد الشعر بلا التفات إلى قواعد النثر والنظم، بل تقليداً عن البيئة وبالذوق الفطري، ولكن المعرفة على هذين

---

(١) الشعر لأبي عبدالله الحسين بن أحمد المشهور بابن الحجاج (المتوفى في عام ٣٩١ هـ ق) وأيضاً انظر كتاب المنطق الصوري للدكتور محمد الخوانساري، ط. جامعة طهران، ج ١ ص ٢٥. توفي الخليل عام ١٧٠ هـ.

الفنين يزيد على بصيرة المتكلم ورؤية الشاعر ويساعداهما عند ظهور الاختلاف.

فالإلمام بالمنطق أمر مطلوب ومستحسن ولكن المنطق الذي يكون خالياً عن النقص والخطأ! ونحن نعلم أن المنطق الأرسطي يتجه إلى موضوعين اثنين ويرتكز عليهما قبل أي شيء أحدهما: تعيين «الحد المنطقي» حيث يُعرّف من خلاله ماهية الأشياء ويبيّنها، والثاني: ترتيب الدليل أو «الحجة» المنطقية، حيث اهتمّ أرسطو في هذا الصدد إلى «القياس» أكثر من سائر الدلائل، وكلا هذان الموضوعان قد واجها نقداً من قبل نُقّاد المسلمين وسيأتي تفصيل ذلك، فبناءً على هذا، إن كان تعلم فن المنطق مستحسناً ومكرماً فهو ذلك المنطق الجديد المهذّب الذي يحصل من آثار المفكرين المسلمين.

هل يحل المنطق الخلافات العلمية ؟:

أحد المباحث التي تطرق إليها السيرافي خلال مناظراته مع متّى هو أنّ المنطق غير قادر على رفع الاختلافات العقلية! ونحن نَعُد دراسة هذا البحث في الدرجة الثانية من الأهمية ونعتبره مكملاً للبحث الماضي. ونقد أبو سعيد في هذا الصدد كان بالشكل التالي: [... فالاختلاف في الرأي والنظر والبحث والمسألة والجواب سنخ وطبيعة، فكيف يجوز أن يأتي رجل بشيء يرفع هذا الخلاف][1] أي أن المنطق غير قادر، أن يمنع الاختلافات العقلية لأن منشأ هذه الاختلافات كما قيل، هي الطبائع المختلفة والقدرات العقلية المتنوعة في البشر حيث تتعلق بخلقة البشر وليس أمراً اختيارياً ليحل من طريق التدبير المنطقي.

وبرأي المؤلف، نظام العقل وبنيان الإدراك البشري لم يخلق بشكل، حيث يكون عقل أحد مبايناً ومخالفاً للعقل الآخر! ولو كان كذلك لما استطاع البشر أن يتفاهموا ويُفهموا مقاصدهم إلى الآخر، مع أنه في كثير من الموارد قد رؤي توافق النظر والفكر بين البشر إلى حد أننا مثلاً نستطيع أن نصل إلى توافق مع أمثال فيثاغورث وأرخميدس اللذين عاشا قبلنا بقرون في بعض المسائل العلمية، يعني أن نفهم ونصدق القضايا الصحيحة في الرياضيات والفيزياء التي هما فهماها.

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٣.

إذن لا بد من الإقرار بأن عقول الآدميين مع بعدها عن بعضها البعض فيما يتعلق بالقدرة والضعف إلا أنها تقترب من بعضها في الموافقة والمشابهة ولا شك أن التربية والمران لها تأثير كبير في التباعد والتقارب ومن هنا نرى حيناً، يتفق قوة الإدراك والفكر لأحد من أفراد الآدميين مع الآخر بعد الاختلافات المتعددة في كثير من المسائل، وتصل إلى نتيجة واحدة. والشاهد لهذا الموضوع هي الوحدة التي حصلت اليوم في كثير من العلوم التجريبية بين العلماء، (بعدما كان لهم اختلافات كثيرة في القديم في معرفة هذه الأمور) وخاصة التوافق الحاصل في أقسام كثيرة من العلوم الرياضيّة بين علماء البشر وأمارة بينة على أنّ قوة العقل قد خلقت متقاربة ومتشابهة في أفراد البشر ولا شك بأنه كلما تقدمت العلوم البشرية فإن سعة هذا الاتحاد تتقدم أيضاً.

ومن حيث أن علم المنطق يتعلق بالصور العقلية ويبحث عن قوانين التفكر ويدرس الحركة المنظمة لها لكن له القدرة على تقريب الأفكار في شكل الاستدلال وأخذ النتيجة بل يوجد الاتحاد والشبه بينها ولكن هذا التوفيق يكون من حظ المنطق في «صورة الفكر» لا في «مادة الفكر»!.

توضيح المطلب، هو أننا نلاحظ وجود اختلاف في الآراء في المسائل العلمية والنظرية بين العلماء بعدُ. وهنا يطرح هذا السؤال نفسه:

إذا كانت قوانين الفكر الطبيعي في نفس المستوى والتشابه بين أفراد البشر، وإذا كان علم المنطق قد كشف أساس هذه القوانين وضبطها، إذاً فلماذا لم يستطع أن يتوحد آراء العلماء؟!.

الحق هو أننا إن كنا نرى اختلافاً في مسائل متعددة بين علماء البشر، أنّ منشأ هذا الخلاف، والتشتت ليست القواعد العقلية والمنطقية، لأن العلماء الذين قضوا سنوات في التمرين والممارسة وخاصة في المباحث العقلية قلما يخطئون في الأشكال المنطقية والبرهان، لكن السبب في هذه الاختلافات على الغالب هي المعلومات المتنوعة التي تدخل من العالم الخارجي إلى الذهن والعقل.

وبعبارة أخرى، فإن النظرة التجريبية المختلفة تعرض على الأذهان مواد متفاوتة، حيث تجر العلماء بآراء ونظريات متنوعة خلالَ التحليل العقلي.

ومن أجل ذلك فليس لنا أن نتوقع توحد آراء العلماء واتفاق نظرياتهم في

كل العلوم ـ سيما العلوم التجريبية ـ تمسكاً بالمنطق، ولكن فيما يتعلق بالعلوم العقلية البحتة والمباحث البرهانية المحضة فيمكن الاستفادة من المنطق ويمكن الوصول إلى حدود التوحد.

قد وصل إلى هذا المعنى أحد علماء المسلمين في القرون السالفة مع قليل من الاختلاف وبينه:

يقول محمد أمين[1] الأسترآبادي (المتوفى عام ١٠٢٦ هـ ق) في كتاب «الفوائد المدنية»:

(... إن العلوم النظرية قسمان، قسم ينتمي إلى مادة هي قريبة الإحساس ومن هذا القسم علم الهندسة والحساب وأكثر أبواب المنطق وهذا القسم لا يقع فيها الاختلاف بين العلماء والخطأ في نتائج الأفكار ولا يقع من العلماء لأن معرفة الصورة من الأمور الواضحة عند الأذهان المستقيمة ولأنهم عارفون بالقواعد المنطقية وهي عاصمة عن الخطأ من جهة الصورة، والخطأ من جهة المادة[2] لا يتصور في هذه العلوم لقرب مادة المواد فيها إلى الإحساس، وقسم ينتمي إلى مادة هي بعيدة عن الإحساس ومن هذا القسم الحكمة الإلهية والطبيعية وعلم الكلام وعلم أصول الفقه والمسائل النظرية الفقهية وبعض القواعد المذكورة في كتب المنطق... ومن ثَمَّ وقع الاختلاف والمشاجرات بين الفلاسفة في الحكمة الإلهية والطبيعية وبين علماء الإسلام في أصول الفقه والمسائل الفقهية وعلم الكلام وغير ذلك من غير فيصل![3] والسبب في ذلك ما ذكرناه من أن القواعد المنطقية إنما هي عاصمة عن الخطاء من جهة الصورة لا من جهة المادة، إذ أقصى ما يستفاد من المنطق في باب مواد الأقيسة، تقسيم المواد على وجه كلي

---

(١) محمد أمين أستر آبادي من علماء الأمامية في القرن الحادي عشر، قد اختار طريق المحدثين وكان من الأخباريين، وكتب في كتاب الفوائد المدنية: (الصواب عندي مذهب قدمائنا الأخباريين وطريقتهم»، ط. الحجري، ص ٤٧، مع هذا، كتابه مليء بالفوائد وما نقلنا منه قد فطنه بنفسه ولم ينقله عن أحد ويقول في هذا الصدد: (الدليل التاسع مبني على دقيقة شريفة تفطنت لها بتوفيق الله تعالى). ص ١٢٩ من الكتاب المذكور.

(٢) لا يقصد الاسترآبادي من هذه المواد، المواد الخارجية، بل المواد الذهنية وبعبارة أخرى المواد للقضايا التي تذكر في العلوم.

(٣) وتناط صحة تعيين الحق والباطل في هذا المقام أيضاً بصحة الشواهد وكثرة المعلومات لا بالنظام الصوري للفكري مبنياً على قواعد المنطق فقط.

إلى أقسام، وليست في المنطق قاعدة بها نعلم أن كل مادة مخصوصة داخلة في أيّ قسم من تلك الأقسام)[1].

هـذا المقال الشيق والمبتكـر يبيّن بوضـوح ما قيـل فيما يتعلق بـأسبـاب الاختلاف في الآراء العلمية.

مما ذكرنا يُعلم وإن كان كلام السيرافي لما قال: (لأن للعقول اختلافات جوهرية فلا يمكن للمنطق أن يحل خلافاً) غيـر صحيح ولكن الـظن على أن المنطق يمكن أن يحكم في كل المسائل العلمية ويبدل التشتت بالتوحد أيضاً أمر لا يعقل، لأننا عرفنا أن كثيراً من الاختلافات ليست مولودة النزاع في «صـورة الفكر» ليكون هناك مجال لتـدخل المنـطق الأرسطي الـذي هو نفس «المنـطق الصوري» في هذا النزاع!.

مـع كـل هـذا، يمكن الاستفـادة من المنـطق في العلوم المتعـددة بعـد التحقيقات التجريبية اللازمة وتهيئة المادة الفكرية الصحيحة، ويمكن الاحتراز من المغالطات الذهنية والنتائج المخطئة التي ينسبها البعض إلى العلوم.

بناءً على هذا، فإن الموضوع الأصلي في هذا البحث هو أن يحدّد «ميدان المنطق» ولا نتوقع أكثر من اللازم من الفن الذي نعده مصحح الصور العقلية، (لا أنه جامع المواد الفكرية).

الغلو والتقصير في شخصية أرسطو العلمية:

النقد الثالث الذي وجهه السيرافي إلى متّى ومؤيدوه هو أنهم قد عمدوا إلى الغلو فيما يتعلق باليونانيين وسيما أرسطو! مع أن أرسطو قد كان لـه مخالفـون كثيرون حتى في يونان، ولم يقدم منطقه شيئاً وبقي العالم بعد منطق أرسطو كما كان قبله! وقال بهذا الصدد: [. . . وله مخالفون منهم ومن غيرهم. . . ولقد بقي العالم بعد منطقه على ما كان عليه قبل منطقه!][2].

---

(١) الفوائد المدينة. ط. الحجري، ص ١٢٩ - ١٣٠، يُقارن مـع فرائـد الأصول المشهـور بالرسائل. للفقيه الإمامي الشهير، الشيخ مرتضى الأنصاري، ط. حجري، باب حجيـة القطع ص ١.

(٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٣.

وفي رأي المؤلف أن تناسب القسم الأخير من هذا الكلام للبحث المذكور يقتضي أن يليه وأن يُدرس ويُحقق، مع أن صدر الكلام أيضاً يسهل الدخول إلى الانتقادات الأخرى للسيرافي، بمعنى أن معرفة شخصية أرسطو (بعيداً عن الحب والبغض الغير المناسبين) مقدمة ومدخل مناسب للتحقيق المنصف فيما يتعلق بالمباحث الأساسية في المنطق!.

لا بد أن يُعلم أن فئة قد جاوزت الحد وأفرطت بالنسبة لليونانيين وسيما بشأن شخصية أرسطو العلمية، كما أن بعضهم قد عمدوا إلى التفريط وأغمضوا عيونهم كليّاً عن قيمة **الآراء الأرسطائية!** وعلى رأيي كلا الفريقين في الخطأ، لا ينكر تأثير أرسطو في الثقافة البشرية في القرون المتمادية في الشرق والغرب حيث أشغل عقول المفكرين بنفسه وجذبهم إليه، المسائل التي طرق إليها أرسطو في الفلسفة وأسسها، لم تزل تلتفت إليها العقول الفوق المتوسطة للبحث والفحص، وإن كان المنطق الأرسطي ليس منزهاً عن النقص ولكن لا يخلو عن الابتكار وليس بعيداً عن الفوائد أيضاً.

إن لأرسطو كلاماً لم يزل قيماً دقيقاً في الأخلاق والسياسة، وبالاختصار، إن دنيا العلم بعد أرسطو لم تمض دون التأثر من أفكاره وآثاره ونفس الجهود التي قام بها علماء أجلاء كالسيرافي في نقد المنطق ورد آثار أرسطو تدل على تأثير الآثار المذكورة في بيئتهم العلمية! في نفس الوقت يجب أن لا يظن أن كل ما قاله أرسطو صحيح بلا زيادة ولا نقصان، ولا بد أن يواجه بالقبول وليس لأحد حق النقد لآرائه أو لا يجوز له أن يقوم بإصلاح آرائه أو تعديلها!.

إن المحققين بعده قد أثبتوا بأنه في بعض الموارد قد انحرف عن منطقه ووقع في المغالطة! ومن أوضح الشواهد لهذا الموضوع هو الخطأ الذي أظهره غاليلة المنجم والعالم المشهور الإيطالي في آثار أرسطو وقد أدرك جيداً أن أرسطو قد وقع في المصادرة بالمطلوب كما يقول المناطقة وأخذ المدَّعى في مكان الدليل وذلك بصدد إثباته أن الأرض مركز العالم!! قال أرسطو:

من طبيعة الأشياء الثقيلة أن تتوجه إلى مركز العالم، والتجربة تظهر أن الأشياء الثقيلة تتوجه إلى مركز الأرض، فالأرض هي مركز العالم!![1].

---

(١) مباني فلسفة، د. علي أكبر سياسي، ط. طهران، ص ٢٦٦. ـ بالفارسية ـ.

إن سألنا هنا، من أين فهم أرسطو أن طبيعة الأشياء الثقيلة تتوجه إلى مركز العالم؟ لا بد من الجواب من حيث أنه لاحظ بالاستمرار أن الأشياء الثقيلة تنجذب إلى مركز الأرض! فبناءً على هذا، يتبين أن أرسطو قد افترض بادي ذي بدء أن الأرضَ مركز العالم وقد عمد إلى المصادرة بالمطلوب في شكله القياسي!! واليوم بالنظر إلى أن القوة الجاذبية للكواكب هي التي تسبب سقوط الأجسام على سطحها، فالقياس الأرسطي ليس له أدنى قيمة علمية وهو في حكم الموهومات.

فإن كان قَصْد السيرافي هو أن لا تُعتبر الأفكار اليونانية وسيما فكر الأرسطي بمثابة الوحي الإلهي وأن لا يُظن بها أنها معصومة من الخطأ والزلل كما قال لمتّى: (فإنما كان يصح قولك وتسلم دعواك، لو كانت يونان معروفة من بين جميع الأمم بالعصمة الغالبة)[1] فلا ريب أن هذا كلام صحيح، ولكن إذا أراد السيرافي أن يستنتج من مقاله أن كل صناعة المنطق فاسد وعبث! كما يقول في نهاية كلامه: (وكلّ ما ذكرتم في الموجودات فعليكم فيه اعتراض)[2] فلا شك أن هذا بعيد عن الإنصاف وجانب عن الصواب.

المناسبات بين النحو والمنطق:

أحد الاختلافات التي ظهرت بين متّى والسيرافي كانت بسبب مقارنة «النحو» و«المنطق».

وهذا البحث كان محور كلام أبي سعيد وبتناسب مهارته في النحو وخبرته فيه قد حوّل مجرى المناظرة إليه وإذا فرغ من موضوع نحوي أسرع إلى موضوع آخر في هذا العلم، وكان قد يجعل الخصم الذي لم يكن بيده هذا السلاح مغلوباً ومقهوراً!.

قد ورد كلام السيرافي بشأن النحو وبعلاقته بالمنطق بعباراتٍ مختلفة، مثلاً: لما قال متّى: (... لا حاجة بالمنطقي إليه (إلى النحو) وبالنحوي حاجة شديدة إلى المنطق لأنّ المنطق يبحث عن المعنى والنحو يبحث عن اللفظ، فإن مرّ المنطقي باللفظ فبالعرض وإن عثر النحوي بالمعنى فبالعرض)[3].

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٢.

(٢) و(٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٤ و١١٤.

فأجاب أبو سعيد: (أخطأت! لأنّ الكلام والنطق واللغة واللفظ والإفصاح والإعراب والإبانة... كلها من واد واحد بالمشاكلة والمماثلة، ألا ترى أنّ رجلاً لو قال: نطق زيد بالحق، ولكن ما تكلم بالحق! وتكلم بالفحش، ولكن ما قال الفحش! وأعرب عن نفسه، ولكن ما أفصح! وأبان المراد، ولكن ما أوضح... لكان في جميع هذا محرّفاً ومناقضاً وواضعاً للكلام في غير حقّه ومستعملاً اللفظ على غير شهادة عقله وعقل غيره)[1].

الظاهر أن السيرافي قصد من هذا المقال أن المعاني لها تناسب تام مع الألفاظ، ولهذا السبب إذا أراد أحد أن يتكلم صحيحاً فلا بد أن تكون الألفاظ والمعاني صحيحة معاً بالاتفاق.

ولهذا لا يمكن القول أن فلاناً نطق صحيحاً ولكن لم يتكلم صحيحاً. أو تكلم بالخطأ ولكنه لم يخطأ![2].

في توضيح هذا المعنى يقول في مكان آخر: [... وإذا قال لك آخر كن نحويّاً لغويّاً فإنما يريد: افهم عن نفسك ما تقول! ثم رم أن يفهم عنك غيرك. وقدّر اللفظ على المعنى فلا يفضل عنه، قدّر المعنى على اللفظ فلا ينقص منه][3].

وفي رأي المؤلف أن الذين يظنون أن عمل الأديب هو فقط تنظيم الكلمات ـ دون الالتفات إلى المعاني ـ وأن الذين يظنون أنه يحق للعلوم الأدبية أن تحكم على العلوم العقلية ولها حق التدخل العام، فكلا الفريقين في خطأ، وقد سلكا جانب الإفراط والتفريط.

ولا شك أن الألفاظ قد وضعت في مقابل المعاني ولهذا لمّا يريد الأديب الكلام هو في الحقيقة يسعى أن يضع المعاني في قالب الألفاظ ويقارن بينهما ولكن إذا وجدت معان غير صحيحة في ذهنه فلا تستطيع الألفاظ أن تصحح تلك المعاني: (مع أن دعوى علم المنطق هو أنه يصحح المعاني الخاطئة!).

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٤ ـ ١١٥.

(٢) أين أبو سعيد لكي يرى في عصرنا كثيرون هم يتكلمون حسناً ولكنهم لا يتكلمون بالحسن، ولو أن هذه الفئة من الناس لم تكن قليلة في عصره أيضاً!.

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٥.

ولـذلك يُـلاحظ أن كثيراً من العلمـاء بناءً على قـانون الألفـاظ يتكلمون صحيحاً ويتبعون في مقالاتهم قواعد اللغة، ولكنهم يختلفون في الآراء العلمية والنتائج الفكرية! أو بمرور الزمن حتى تتغير آراؤهم الشخصية وتتفاوت مع ما أبدوه سابقاً! أجل، إن الأديب يفكر ثم يتكلم بناءً على فكره، ولكن ما مدى صحة آرائه؟.

فقواعد تركيب اللغات ومباحث الألفاظ لا تتبنى هذا الحكم، بل المنطق هو فارس هذا الميدان! ولكن هناك شيء، أننا قد عرفنا خلالَ المباحث السالفة، حتى المنطق أيضاً لا يمكن أن يُعدّ دائماً مصححاً للمعاني! وفي كثير من الموارد لا بـد للعقل البشـري النابض والفعـال بمسـاعـدة التجـارب العينيّـة أن يحـل المشكلات ويرفع الأخطاء الفكرية.

على سبيل المثال، إذا قال أحد: (أن الله لا مكان له وكل من لا مكان له فهو معدوم، فالله معدوم!) ولا شك أن هذا الكلام غير صحيح، والنقد يتوجه إلى «الكبرى الكليّة» يعني حين يقول: (كل من لا مكان له فهو معدوم)[1] لأنه من البده أن «كل جسم» لا يمكن أن يوجد بلا مكان ولكن ليس «كل شيء»، (يعني ليس كل موجود!) بدليل أن المكان نفسه موجود، وليس معدوماً. ولكنه بغنى عن مكان آخر!.

يستنبط من هنا مع أن عبارة: (أن الله لا مكان له... إلخ) غير صحيحة، ولكن لا الأديب يقدر أن ينقده ولا المنطقي! لأنه من حيث القـواعد النحـوية والمباحث الأدبية لا يوجد خلل في العبارة المذكورة، وأيضاً ليس للمنطقي طريق إلى نقـده لأن «الصغرى والكبـرى والنتيجة» في تلك العبـارة قـد أتت بشكـل منطقي، ولا يوجد خلل وفساد في ترتيب صورتها القياسيـة إلا أن القائـل في تشكيله الكبرى الكليّة لم يستعمل الإستقراء التـام، وقد صنـع الكبرى الكليّـة ببحث ناقص!.

---

(١) هذا الموضوع على افتراض أن تعد (المكان) موجوداً، وإلا إذا كان (المكان) أمراً موهوماً أو نسبياً كما طرح في الفيزياء الحديثة. فالشبهـة المذكـورة لنفي وجود الله ـ بـاطلة من أساسه، وعلى فرض موجودية «المكان» أيضاً كمـا جاء في المتن، أن هـذه الشُبهة لها جواب.

ولكن ليس لدينا قانون في المنطق نمّيز بـه، هل مرتّب القياس عمد إلى الاستقراء التام أم لا؟ وليس هناك طريق لرد نظره أو قبوله إلا الرجوع إلى العقل والتجربة.

ومن حيث أن هذا الإشكال يمكن أن يحدث في كثير من القضايا العلمية فلا بد أن تُعتبر دائرة التحقيقات المنطقية محدودة ومسدودة، ويلزم الاستمداد من العقل والتجربة وأن نعتبر عمل المنطق فقط النظارة على الصور العقلية وكيفيّة حركتها كما قلنا سابقاً. وأما هذه الحركة تبدأ بعد تهيأة المواد الفكرية اللائقة واللازمة، والذهن يسعى بعد ذلك إلى الوصول على صورة عقلية صحيحة ونتيجة صادقة، فينبغي في هذا البحث أن لا ننسى الاعتدال وأن لا يُظن أن الأديب لا ينظر إلى المعاني البتة، أو أن نظر المنطقي متوجه كلياً إلى المعاني ويستطيع أن يحكم على كل المعارف!.

ونزيد على هذا أن قدماءنا يعني علماء المسلمين الأقدمين قد تنبهوا منذ زمن بعيد إلى الفرق بين المنطق والنحو وأيضاً العلاقة بينهما، وقد أوجدوا آثاراً كالفرق بين نحو العرب والمنطق[1] تأليف أحمد بن طيب السرخسي (من تلاميذ يعقوب بن إسحاق الكندي الفيلسوف العربي المشهور).

وقد اعتبر بعضهم كأبي حيان التوحيدي وأستاذه أبو سليمان السجستاني[2] رابطة المنطق والنحو إلى درجة أنهم قالوا: (... وبهذا يتبين لك أن البحث عن المنطق قد يرمي بك إلى جانب النحو والبحث عن النحو يرمي بك إلى جانب المنطق)[3].

مع هذا، فإن أبا حيان يفرق بين حدود المنطق والنحو وثغورهما، ولا يذهب في هذا إلى الإفراط والتفريط كما يقول: (النحو يرتب اللفظ ترتيباً يؤدي إلى المعنى المعروف وإلى العادة الجارية والمنطق يرتب المعنى ترتيباً يؤدّي إلى

---

(١) المنطق الصوري والرياضي لعبدالرحمٰن البدوي، ط. مصر، نقلاً عن ابن أبي أصيبعة، ج ١ ص ٢١٥.

(٢) أبو سليمان محمد بن طاهر بن بهرام السجستاني من مشاهير علماء بغداد في عصر أبي حيان وكان رأساً في المنطق والفلسفة.

(٣) المقابسات، ط. مصر، تحت عنوان: مقابسة فيما بين المنطق والنحو (من المناسبة ص ١١٧).

الحق المعترف به من غير سابقة والشهادة في المنطق مأخوذة من العقل والشهادة في النحو مأخوذة من العرف)[1].

وهذا المقال يوافق مع ما قلنا في رابطة النحو والمنطق وفرقهما ولكن لا بد من بسط الكلام في هذا، والتحقيق في علاقة اللغة والعقل بشكل أكثر عمقاً. ولكننا هنا نراعي جانب الاختصار ونؤجل الاستقصاء في البحث إلى فرصة أخرى بتوفيق الله تعالى.

وإذا ما نسيتم أن قسماً من كلام أبي سعيد الذي كان يتعلق بفنّه الخاص يعني علم النحو، كان يرتبط بهذا الموضوع، حيث أراد السيرافي أن يقول: يمكن إحصاء خلافات كثيرة لا يمكن للمنطق أن يقدم شيئاً. ولا بد للرجوع لرفع النزاع إلى العلوم الأدبية! مثلاً إذا قال أحد: (لفلان من الحائط إلى الحائط!) كيف يحكم المنطق بهذا الصدد، فقد قال أناس: (له الحائطان معاً وما بينهما، وقال آخرون له النصف من كل منهما وقال آخرون: له أحدهما)[2] فبناءً على هذه الآراء المتنوعة، سأل أبو سعيد من متّى، ما الطريق لحل هذه الإختلافات في فن المنطق؟ وكما رأينا، أن متّى لم يجب على هذا السؤال وأمثاله!.

كما قلنا سابقاً لا بد أن لا نغفل حدود عمل المنطق وميدانه في هذا القبيل من المباحث التي يجر إليها المنطق، وما أتى به السيرافي ليس حلُّه على عهدة المنطق، وبل يجب بحث هذا الموضوع في علم النحو.

قد حدثت هناك مشاجرات بشأن «إلى» التي تفيد الغاية (ونفس وجود الكلمة المذكورة في المثال الذي أتى به السيرافي قد أوجدت مشكلة) ومنشأ هذا الاختلاف هو هل غاية الأمور ونهايتها داخلة فيها أم لا؟ وبرأي المؤلف الحق هو ما قاله الزمخشري (المتوفى عام ٥٢٨ هـ ق) في هذا الصدد: [... إلىٰ، تفيد معنى الغاية مطلقاً، فأمّا دخولها في الحكم وخروجها فأمر يدور مع الدليل][3].

---

(١) المقابسات، ط. بغداد (طبع محمد توفيق حسين). المقابسة الثانية والعشرون، ص ١٢٣ ـ ١٢٤.

(٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٥ ـ ١٢٦.

(٣) لتحقيق المسألة، إرجعوا إلى تفسير الكشاف لأبي القاسم محمود بن عمر الزمخشري وهو من أعاظم الأدباء والمفسرين الإسلاميين، انظروا ذيل الآية السادسة من سورة المائدة المباركة.

وواضح أن علم المنطق لم يدقق في هذه الموارد كما فعلت العلوم الأدبية، ولا أظن أن يكون المنطق مكاناً للنقد والاعتراض إذا مدّ يده وقتَ الحاجة إلى العلوم الأدبية واستمد منها، لذا ما قاله السيرافي مخاطباً متّى: [... قولكم في «يفعل» وينفعل لم تستوضحوا فيهما مراتبهما ومواقعهما ولم تقفوا على مقاسمهما، لأنكم قنعتم فيهما بوقوع الفعل من «يفعل» وقبول الفعل من «ينفعل» ومن وراء ذلك غايات خفيت عليكم ومعارف ذهبت عنكم وهذا حالكم في الإضافة، فأما البدل ووجوهه والمعرفة وأقسامها والنكرة ومراتبها وغير ذلك مما يطول ذكره فليس لكم فيه مقال!][1].

مع أن كلام السيرافي صحيح في هذا الصدد ولكن المناطقة إذا تكلموا عن الإضافة والفعل والانفعال فلأنهم أرادوا أن يوضحوا «أقسام المقولات» [حيث أن مقولة واحدة جوهر وتسع مقولات، عرض، يعني: الكم والكيف والإضافة وأين ومتى ووضع وملك وفعل وينفعل]، لا أنهم قصدوا أن يدخلوا في المباحث الأدبية، فإذا احتاج المنطقي بهذا العمل، فطريقه إلى العلوم الأدبية مفتوح!.

وبناءً على هذا النظر أكّد أهل المنطق على هذا القيد: أن بحثنا عن الألفاظ بحث كليّ حيث يصدق على جميع لغات الدنيا ولا يختص بلغة خاصة، كما قال ابن سينا في منطق «الإشارات»: [يلزم المنطقي - كما يراعي جانب المعنى - أن يراعي جانب اللفظ من حيث ذلك، غير مقيّد بلغة قوم دون قوم][2] ويقول السبزواري صاحب المنظومة:

فلازمٌ للفيلسوف المنطقي ... أن ينظر اللفظَ بوجهٍ مُطلق[3]

لهذا السبب تشمل مباحث الألفاظ في المنطق مسائلَ «كأقسام الدلالة» و«المفرد المركب» و«الكلي والجزئي» و«الحقيقة والمجاز»، وأمثال هذا، حيث لا يختص بلغة خاصة، بل يوجد في جميع اللغات الحية مع أني لا أسمح لنفسي أن أنكر نفوذ اللغة العربية في توسعة مباحث الألفاظ وامتدادها، في فن المنطق، ولكن كما قيل، أن لعلم المنطق في بحث الألفاظ هدف خاص ومجرى معين، حيث لا يساوي مع أغراض علم النحو ومقاصده من كل الجهات.

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٤.
(٢) الإشارات، ط. جامعة طهران، ص ٢.
(٣) منظومة سبزواري (اللئالي المنتظمة) فصل المنطق، ط. حجري، ص ١٢.

نقـد الحـدود المنطقيـة:

من أشد النقد الذي وجّهه السيرافي على المنطق، قد حدث في موضوع «الحدود المنطقية» مع أن أبا سعيد وجّه النقد المذكور في قالب التمثيل الأدبي، ولكن نقادو منطـق اليونـان بعده قد تعقبوا هذا الموضوع بشدة بالغة وتتبعوه! وُجّه نقد السيرافي على متّى بهذا الشكل: (وهبك عرفت الـراجح من النـاقص من طريق الوزن، فمن لك بمعرفة الموزون أيّما هو حديد أم ذهب أو شبه!)(١).

أراد السيرافي أن يقول في خلال البيان المذكور: على فرض أن المناطقة استطاعوا أن يقيموا البراهين الصحيحـة من طريق القـوانين المنطقيـة، وعرفـوا المغالطات العقلية، ولكن بمجرد أن المنطق لا يعرفهم بماهية الأشياء و«الحدّ المنطقي» لا يقدر أن يمكّن الباحث من معرفـة حقيقة المـوجودات، ففي هذا الشكل أن البحث في القياس المنطقي وترتيب الصغرى والكبرى لا يترتب عليه فائدة مهمة ولا يحل مشكلة ذات قيمة(٢).

في هذا الصدد نحن نسلم للسيرافي بالصواب، ونقبل رأيه، ولا شك أن الحدود المنطقية لا تخوّل لنا معرفة صحيحة وكاملة للأشياء وتتسبب في الغالب بأن نكتفي بمعرفة سطحية عن الموجودات ونتبع القيـاس البرهـاني أو الجدلي بشأنها ونبتعد عن الواقعية!.

وشاهد هذا المدّعى هو رسالة الحدود لابن سينا، حيث ذكر فيها لبعض الأشياء أوصافاً بناءً على القانون المنطقي، يعني ذكر حدودها المنـطقية، وقـد سلك طريق الدقة في بيان كل واحد منها، ولكن الحاصل المستفاد لا يمكن أن يعد اطلاقاً «مادة علمية» للمعرفة الصحيحة للأشياء وفي الواقع اكتُفي بذكر تلك الحدود إعادة سلسلة من المعلومات البسيطة والسطحية في كل موضـوع. كما يقول بشأن حد الشمس(٣): (هو أعظم الكواكب كلها جرماً وأشدّها ضوءاً ومكانه

---

(١) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٠٩ و ١١٠.

(٢) إلّا أن يُنتحب (مادة البرهان) من الأمور البديهية والمستندات العقلية، ولكن هـذا القيد يحدد نتائج البرهان المنطقي.

(٣) رسـالة في الحـدود من مجموعـة (تسع رسـائل من الحكمـة والطبيعيـات). ط. مصر، ص ٩٠.

الطبيعي في الكرة الرابعة)[1] ويقول في حدّ الهواء: (هو جرم بسيط، طباعه أن يكون حارّاً رطباً مشفّاً لطيفاً متحركاً إلى المكان الذي تحت كرة النار وفوق كرة الماء والأرض)[2].

وفي حد الماء يقول: [جوهر بسيط طباعه أن يكون بارداً رطباً مشفّاً متحرّكاً إلى المكان الذي تحت كرة الهواء وفوق الأرض][3].

في بيان هذه الحدود تظهر أخطاء مختلفة، مثلاً عدّ ابن سينا الماء عنصراً بسيطاً مع أننا نعلم اليوم أن الماء (H_2O) مركب من الهيدروجين والأوكسيجين أو أنه عرّف طبيعة الماء بارداً وطبيعة الهواء حارّاً، مع أن برودة الماء وحرارة الهواء أمر يتعلق ببعدهما من منبع الحرارة أو قربهما له، وإلا هما بالطبع ليستا باردان ولا ساخنان! وبالإضافة البرودة والحرارة من الأمور النسبية والإضافية، وإلا الماء الذي يكون بارداً بالنسبة للامسة الإنسان قد يكون ملايماً وحاراً بالنسبة للأسماك! ولا بد من عدم إدخال الأمور النسبية في التعريف المنطقي لأن الحدود المنطقية تتكلم عن «ماهيّة الأشياء» كما ذكر ابن سينا في رسالة الحدود هذه عن قول أرسطو في كتاب «طونيقا» يعني الجدل، حيث أنه عرّف الحد المنطقي بما يلي: (إنّه القول الدّال على ماهيّة الشيء)[4].

الخلاصة مع غض النظر عن الأخطاء المشهودة في الحدود المذكورة فإننا إذا وازنّا هذه الحدود بالمعلومات التي حصلنا عليها اليوم من التجارب العلمية والمخابر التجريبية فيما تتعلق بالشمس والماء والهواء فنفهم بسهولة أن الحدود المذكورة ليست لها تلك القيمة والاعتبار التي تستطيع أن تكون «مادة علميّة» للدخول في مباحث المنطقية مع أن هذه الحدود في عصر ابن سينا قد حُصلت بدقة بالغة، كما يقول الشيخ نفسه في بداية رسالة الحدود: (... فإنّ أصدقائي

---

(١) اذكر هنا عبارة لطيفة لإبن تيمية وهي ذات مغزى التي كتبها في عدم فائدة المنطق ويقول: (هل عند الناس شيء أظهر من شمس حتى يحدّ الشمس به) الرد عى المنطقيين، ص ١٦٧.

(٢) رسالة في الحدود، ص ٩١.

(٣) رسالة في الحدود، ص ٩١.

(٤) رسالة في الحدود، ص ٧٨.

سألوني أن أملي عليهم حدود أشياء يطالبونني بتحديدها، فاستغنيت من ذلك علماً بأنّه كالأمر المتعذّر على البشر)[1].

يُمكن أن يُتصور أن غرض المناطقة من الحد المنطقي قد كان أن يميّزوا به بين الأشياء، ولهذا الوجه ولو كان بيان الحدود ناقصاً وغير تام لكن لا يوجه إليهم نقد شديد لأنه من الممكن تمييز الأشياء والأمور بقدر ما بينوه ومع الأسف أن المناطقة أنفسهم ردّوا هذا الافتراض. وقال ابن سينا صريحاً في كتاب «الإشارات»: (ويجب أن تعلم أن الغرض في التحديد ليس هو التمييز كيف اتفق، ولا أيضاً بشرط أن يكون من الذاتيات من غير زيادة اعتبار آخر، بل أن يتصور به المعنى كما هو)[2].

ههنا نذكر كلام أبي سعيد السيرافي قائلاً لمتّى: (وهبك عرفت الراجح من الناقص من طريق الوزن فمن لك بمعرفة الموزون أيّما هو حديد أو ذهب أو شبه؟). يعني ما يملكه المنطقي من المواد لمعرفة الأشياء نظراً إلى أنّه حصل من طريق «الحدود» فليس لها قيمة كبيرة، نفرض أنه يميز بين الصحيح والخطأ من طريق البرهان ولكنه لا يعرف الماهية كما يجب، فبناءً على هذا التقيد بالحدود المنطقية في معرفة الأشياء لا يبدو علماً صحيحاً وكاملاً.

والنتيجة برأي المؤلف هي أنه لا بد من اعتبار علم المنطق مستقلاً في ميدان معرفة الصور العقلية والمراقبة في عمل استدلال الذهن واستنتاجه، ولكن في معرفة ماهية الأشياء يمكن للمنطق أن يمد يد العون إلى العلوم الطبيعية، كما عليه أن يذهب إلى العلوم الأدبية في البحث في الألفاظ، وفي المباحث الأخرى ليستفيد من علم النفس وأحياناً من علوم الرياضية.

ولكن من المعمول أنه يوجد هذا العيب في كثير من أفراد البشر حيث إذا وُفقوا بتأسيس أو إبداع فني يسعون أن يحفظوا استقلال ذلك الفن وفرقه وعدم احتياجه إلى الفنون الأخرى، مع أن علوم البشرية تنبع من منبع واحد، فترتبط ببعضها البعض وتحتاج إلى التعاون ولو مع الاستقلالية في ميدانها، ولكنها ترتبط

---

(١) رسالة في الحدود، ص ٧٢.

(٢) الإشارات، ط. جامعة طهران، ص ١٢.

ببعضها من مراحلها الأولى، وإذا أحكم هذا الاتصال وتوسع، فتكامل العلوم تم بصورة أسرع وأسهل(١).

وفيما يتعلق بالحدود المنطقية فقد كان لبعض علماء المسلمين ونقادي منطق الأرسطي آراء أخرى أيضاً وسنتعرض لها في مكان آخر إن شاء الله.

إلى أي مدى يمكن الاعتماد على الترجمات المنطقية؟:

من جملة نقد السيرافي على ما تم من ترجمة المنطق الأرسطي في البيئة العربية هذه النكتة كانت مهمة وملفتة للنظر: حيث قال أبو سعيد: نفرض أن القواعد المنطقية في الأصل تامة وصحيحة، ولكن لا يمكن الاعتماد على ما تُرجم من اليونانية إلى السريانية ومن السريانية إلى العربية! وخاصة أننا نعلم أن أية لغة لا يمكن أن تتوافق مع لغة أخرى من كل النواحي وليس لديها نفس قدرة التعبير وقد كرر السيرافي كلامه في هذا المجال وأصرّ عليه حيث يقول: [إذا كان المنطق وضعه رجل من يونان على لغة أهلها واصطلاحهم عليها وما يتعارفونه بها من رسومها وصفاتها، فمن أين يلزم الترك والهند والفرس والعرب أن ينظروا فيه ويتخذوه قاضياً](٢).

ويقول أيضاً:

[وهو أن تعلم أن لغة من اللغات لا تطابق لغة أخرى من جميع جهاتها بحدود صفاتها في أسمائها وأفعالها وحروفها وتأليفها وتقديمها وتأخيرها واستعارتها وتحقيقها وتشديدها وسعتها وضيقها... وغير ذلك مما يطول ذكره](٣).

---

(١) جدير بالذكر أن حكماء المسلمين تنبهوا إلى هذا الأمر إلى حد ما، فمثلاً ابن سينا نفسه، الذي كان نقدنا موجهاً إلى بعض آثاره المنطقية في هذا الفصل لا نقول أنه لا يعتقد بترابط العلوم وعلاقتها ببعض، بل إذا أخطأ مثلاً في بحث الحدود، فإن هذا الخطأ منوط بمحدودية العلوم في ذلك العصر وإلا فإن الشيخ الرئيس كان شديد الاعتقاد بتعاون العلوم مع بعضها في آثاره كما له فصل في كتاب النجاة بعنوان: فصل في تعاون العلوم. وهناك بعد أن يعرف ماذا يعني تعاون العلوم؟ يقسم هذا التعاون إلى ثلاثة أقسام، النوع الأوّل كتعاون الطب مع العلوم الطبيعية، والنوع الثاني كتعاون العلوم الطبيعية والفلك والنوع الثالث كتعاون الحساب والهندسة، ولكل من هذه الأنواع له بيان وتوضيح وتحليل حيث يستفاد منها، انظر النجاة: ط. مصر فصل المنطق، ص ٧٣ و ٧٤.

(٢) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٠.

(٣) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٦.

وظاهر الأمر هو أن السيرافي لما أبدى النقد المذكور لم يكن لديه دليل بيّن لهذا المدعى إلا الاحتمال العقلي بأن الترجمات العربية لا تتطابق مع أصلها اليوناني وإذا أردنا أن نزيد الكلام على هذا لا بد أن نقول أن تجربة السيرافي في الأمور الأدبية كانت تسمح له إلى حد ما أن يشك في الترجمات المذكورة. ولكنه لم يكن لديه ولم يعط دليلاً قاطعاً في هذا الصدد، وحتى لم يقدم نموذجاً على أنه قد حدث تحريف وتغيير في المنطق حين الترجمة، لكن اليوم حيث تُرجمت متن رسائل أرسطو بسعي اللغويون المهرة يظهر إلى حد ما كان الحق مع السيرافي ـ لا كما كان يُظن ـ والترجمات القديمة لم تخل من بعض التحريفات في بعض الموارد.

وعلى سبيل المثال إذا نظرنا في كتاب «السفسطة» لأرسطو ونوازن الترجمات المختلفة التي حصلناها من عيسى بن زرعة ويحيى بن عدي وآخرون مع الترجمة الإنجليزية بيكارد[1] كمبريج Va Pickard - Canbridge ـ ستعرف بعض الخلافات في هذه الترجمات مع المتن اليوناني من الكتاب ونقول مع المحقق المصري محمد سليم سالم في بعض الموارد: (... ومن الواضح أن الترجمات العربيّة كلّها قد بعدت عن الأصل اليوناني!)[2].

مع كل هذا فإن الاختلافات المذكورة ظهرت في موارد جزئية مما لا يكفي لهدم المنطق الأرسطي من أصل بنيانه!. وخاصة أننا نعلم بأن الأحكام المنطقية تُعد من الأمور العقلية لا من المسائل النقليّة! وإذا كانت تحدث مثل هذه التحريفات في الترجمات العربية للمنطق حيث كانت تغير المعاني والمقاصد فكانت المباحث المنطقية تبدو غير معقولة كليّاً. ولما قبل بها العقلاء إطلاقاً ولبدت هذياناً وكلاماً بغير معنى مع أنه لم يكن كذلك وليس كذلك. فنقد السيرافي هاهنا لا يحمل تلك الأهمية ولا يجدر الالتفات إليه!.

---

(١) هذه الترجمة في ضمن تراجم آثار أرسطو نشرت في أكسفورد بإشراف w.d.ross من عام ١٩٢٨ م.

(٢) تلخيص السفسطة، ط. القاهرة، ص ٣ (الحاشية).

نزاع منطقي بين الصوفي والحكيم

مذاكرة ابن سينا وأبي سعيد أبي الخير:

كما ذكرت كتب الرجال فقد توفي السيرافي عام ٣٨٦ هـ ق، لذا إذا أردنا أن نراعي الترتيب التاريخي في ذكر ناقدي أرسطو فينبغي أن نسجل محاورة جرت بين الفيلسوف المعروف الشيخ الرئيس أبو علي بن سينا (المتوفى عام ٤٢٨ هـ ق) والعارف المشهور في نصف الأول من القرن الخامس أبو سعيد أبي الخير (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ق)[1] وإن كانت هذه المحاورة موجزة ولا تحتوي المباحث والمسائل المختلفة كمناظرة السيرافي ومتّى ولكنها تتعلق أوّلاً بموضوع «القياس» الذي بحثه النوبختي ونقده ولذا لم يقطع ارتباطنا من المباحث الماضية وثانياً هي مذاكرة ذات أهمية ودقة بحيث قرون بعد نقد أبي سعيد أبي الخير إلى الآن في ألسنة أهل الفضل، ويلتفت إليها وهي مادة فكرية للعلماء.

العقل والذوق:

الشيخ الرئيس الحسين بن عبدالله بن سينا كان من كبار الفلاسفة ومن أقوى شارحي فلسفة المشّائين وكان شديد المهارة والسلطة في المنطق الصوري كما تشهد آثاره [كمنطق الشفاء، ومنطق التلويحات ومنطق النجاة ومنطق دانشنامهٔ علائي - بالفارسية - والقصيدة المزدوجة ومنطق الإشارات ومنطق المشرقيّين وغير ذلك].

---

(١) مع احتمال كبير أن رسالة «كسر المنطق» لأبي النجا الفارض قد كتبت قبل هذه الأيام وحتى قبل النوبختي ولكن لأنه لا يعلم تاريخ حياة كاتبه ولذا أجلنا البحث في الرسالة المذكورة من أيام نقد المنطق في زمن بعد ابن سينا لأن تاريخ الكتابة للنسخة الأصلية الوحيدة الموجودة هو ٦٣٩ هـ ق.

دليل الأخطاء غير المنطقية للمناطقة:

الفصل الأخير الذي نعيده هنا عن قول السيرافي في الرد على المنطق بالأخطاء التي تُلاحظ في معتقدات بعض المناطقة قد جعل السيرافي هذا القبيل من الأخطاء بحساب غموض المنطق وقام بتخطئته ونفي قيمة العلم المذكور! كما أبدى لمتّى في هذا الموضوع: [أتراك بقوّة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة؟! وأنّ الواحد أكثر من واحد؟! وأنّ الذي هو أكثر من واحد هو واحد؟!] (1).

ومن هذا البيان كما قلنا أراد أبو سعيد أن يستنتج أن متّى مع معرفته بالمنطق أعتقد بالعقيدة الخاطئة «التثليث» الذي كان ولم يزل رائجاً في العالم المسيحي، لذا فإن المنطق لم يفده شيئاً ولم يقدر أن يصون عقله من الانزلاق. إذن فإن فناً كهذا لا يداوي داءً ولا يهدي أيّ ضال إلى الحق. بل كما قال الشبستري:

من لم يفتح الله له طريق الهداية فلم يستفد من طريق المنطق شيئاً(2)

وبرأينا مع أنه من العجب من عالم منطقي أن يقبل جمع الضدين يعني يساوي التثليث بالتوحيد ويعتبر التثليث عين التوحيد! ولكن لا بد من الانتباه أن هذا القبيل من الانزلاقات لا علاقة لها بالمنطق ولا يتحمل المنطق وزراً من هذا الجانب، بل التعصبات المذهبية أو علائق البيئة أو علل أخرى تتسبب أحياناً أن يُظهر العلماء كلاماً غير موافقاً حتى مع فنونهم الخاصة! أجل قلما يوجد أحد قد استطاع أن يحرر عقله وروحه من الأفكار الوراثية! ويبدي رأيه في المباحث المختلفة من باب الإنصاف، لأنه للوصول إلى الحقائق لا يكفي العلم وحده بل لا بد من توفر الحرية في الشخص، وللبدء بالتحقيق لا بد من نفس مليئة بالإنصاف والتقوى العلمي والنظرة الموضوعية، خاصة للوصول إلى طريق المستقيم والنيل برضى الإلهي، يلزم تهذيب النفس والمجاهدة الأخلاقية والتأمل والتعمق قبل معرفة رموز العلم.

إذن، إذا ارتكب رجلاً عالماً خطأ وانزلق في العقيدة والإيمان فلا ينبغي أن

(1) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١٢٥.
(2) گلشن راز، ط. حجري.

نقوم بمخالفة علمه، لأن المعرفة والعلم لا يكونان مصدراً للخطأ قط، بل لا بد من دراسة أسباب انزلاقه في الأحوال والأوضاع الأخرى لهذا الشخص ويعتبر ذلك الانحراف متولداً من عوامل غير علمية.

ابن سينا كان يعطي أهمية كبيرة وقيمة عظيمة للعقل والسعي العقلي قد حمد الله كثيراً وأثنى عليه في رسائله لإعطائه العقل كما بدأ رسالته «أقسام العلوم العقليّة» بالعبارة التالية: (الحمد لله ملهم الصواب ومنوّر الألباب وواهب العقل)[1] وختم رسالة «إثبات النّبوّات» بجملة: (والحمد لواهب العقل)[2] ويبدأ رسالته مع أبي سعيد أبي الخير بعبارة: [فبدأت بشكر الله واهب العقل]. ويختمها بعبارة: [تمّت ولواهب العقل الحمد بلا نهاية][3] وفي «الإشارات» يَعد العقل (مُميّز إمكان الأشياء) كما يقول بشأن عجائب العالم الطبيعة: [. . . فالصواب لك أن تسرح أمثال ذلك إلى بقعة الإمكان، ما لم يزدك عنها قائم البرهان][4].

إلى حد أنه عندما يتكلم في «الإشارات» عن العرفان والذوق والحال والجذبة والوجد والزهد والرياضة والفلسفة الصوفية مع هذا لا ينسى طريقه الفلسفي وأصوله العقلي، ويسعى ليوافق الحالات والكرامات فيتبين مع «طرق الطبيعة» ويعمد إلى تأويل كلها بعون من العقل الفلسفي، حيث يقول: (. . . إذا بلغك أنّ عارفاً أطاق بقوته فعلاً أو تحريكاً أو حركة تخرج عن وسع مثله فلا تتلقّه

---

(١) انظر رسالة في أقسام العلوم العقليّة من مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ط. مصر، ص ١٠٤.

(٢) انظر رسالة في إثبات النبوّات وتأويل رموزهم وأمثالهم من مجموعة تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات، ص ١٣٢.

(٣) انظر حالات وسخنان شيخ أبي سعيد أبي الخير = بالفارسية = لأحد من أحفاده بسعي إيرج افشار ط. طهران، ص ١١٣ - ١١٦.

(٤) الإشارات، ط. جامعة طهران، ص ١٦٩. يشير السبزواري في منظومته إلى هذه العبارة حيث يقول:

فـي مِـثْـلِ ذَرْ فـي بَـقْـعَـةِ الإمـكـانِ ــــ مـا لـم يَـذُدْهُ قـائـمَ الـبُـرهـان

(اللئالي المنتظمة، فصل الفلسفة، ط. حجري، ص ٥١.

وصدر الدين الشيرازي صاحب الأسفار أيضاً نقل العبارة المذكورة اقتباساً عن ابن سينا كما يلي: (كل ما قرع سمعك من غرائب عالم الطبيعة فذره في بقعة الإمكان ما لم يذدك عنه قائم البرهان) (الأسفار الأربعة، ط. دار المعارف الإسلامية)، ج ١ ص ٣٦٤.

بكل ذلك الاستنكار فلقد تجد إلى سببه سبيلاً في اعتبارك مذاهب الطبيعة!)[1].

أما أبو سعيد، فضل الله ابن أبي الخير محمد بن أحمد الميهني من مشاهير العارفين وأعلام الصوفية وهو على جانب كبير من الإكرام والاعتبار عند هؤلاء القوم كما عبّر عنه الهجويري في «كشف المحجوب» بسلطان العارفين وشيخ المشايخ[2]، وغيره من أصحاب الرجال قد قالوا عنه كلاماً من هذا القبيل.

أبو سعيد كما هم عموم الصوفية يعتبر الكشف والشهود هو الطريق الوحيد الممكن للوصول إلى الحقائق والمعارف وكان ينظر إلى الطرق العقلية وخاصة البراهين المنطقية في «معرفة الربوبية» بنظر الإنكار وعدم الاهتمام كما نقل حفيده محمد بن منوّر في كتاب «أسرار التوحيد» حيث قال أبو سعيد في هذا الصدد: (لا يمكن التعرف على أسرار الربوبية بالعقل)[3].

أبو سعيد بذوقه هذا كان مواجهاً لابن سينا، وقد حدث مكاتبات بينهما وربما الحماس الشديد الذي أبرزه ابن سينا للعقل ولمرتبته العليا أثار أبو سعيد لينتقد على أحكم أشكال القياس المنطقي! لأن ابن سينا هو الذي كتب لعارف الميهني كما يقول الحفيد الآخر للشيخ في كتاب «حالات وسخنان شيخ أبو سعيد» [. . . فليكن الله تعالى أوّل فكر له وآخره وباطن كل اعتبار وظاهره. . . مسافراً بعقله في الملكوت الأعلى وما فيه من آيات ربه الكبرى!][4].

السفر إلى الملكوت الأعلى بطائر العقل والسير والشهود في الآيات الكبرى، دعوة تفرّق بين «الحكيم» و«الصوفي» ويميز طريق كل واحد منهما عن الآخر.

صورة المذاكرة:

هنا لا بد لنرى ما هو نقد أبي سعيد على المنطق وكيف أجابه ابن سينا، صورة مذاكرتهما قد وردت في عدة كتب للمتأخرين ولكني لم أرها في آثار

(١) الإشارات، ط. جامعة طهران، ص ١٥٩.
(٢) كشف المحجوب، ط. طهران، (عن متن المصحح من جوكوفسكي)، ص ٢٠٦ و٢١٢.
(٣) أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد أبي الخير، ط. تهران، ص ٣١٥.
(٤) حالات وسخنان شيخ أبي سعيد أبي الخير، ط. طهران، ص ١١٥. معناه بالعربية: حالات الشيخ أبو سعيد أبي الخير وكلماته.

القدماء والمشهور هو أن أبا سعيد أبي الخير لكي يظهر أنّ طريقة الفلسفة والبرهان المنطقي ليس طريقاً يعتمد عليه في كشف حقائق الوجود قال لابن سينا ـ وبعضهم قالوا أن هذا الحوار قد جرى بالمكاتبة بينهما كالشيخ عبدالله الكيلاني من علماء عصر الصفوي في الرسالة المحيطة بتشكيكات في القواعد المنطقية ـ يقول: (والمشهور أن الشيخ أبا سعيد كتب إلى الشيخ الرئيس ابن سينا هذا السؤال بقوله: إيّاك أن تعتمد على المباحث المعقولة فإنّ أول البديهيات الشكل الأوّل والحال أنه دوراً، إذ ثبوت الأكبر للأصغر على كلية الكبرى كما قالوا، ولا يصير كبراه كلية حتى يكون الأكبر صادقاً على الأصغر لأن الأصغر من أفراد الأوسط، فأجاب الشيخ الرئيس: بأن كليّة الكبرى موقوفة على اندراج الأصغر إجمالاً والمقصود من النتيجة ثبوته تفصيلاً فلا دور)[1].

تحقيق في قيمة نقد الصوفي:

ينبغي لنا الآن أن ننظر إلى المحاورة نظرة البحث والتحقيق، عرفنا من قبل (خلال نقد النوبختي من القياس) أن الأدلة الثلاثة ـ القياس والتمثيل والاستقراء ـ ما كان تكأة للمناطقة ويعتمد عليه أكثر هو «البرهان القياسي» وفيه ينظرون من الكلي إلى الجزئي وينقسم إلى أربعة أقسام والشكل الأول أوضح هذه الأشكال الأربعة، ويعدونه المناطقة «بديهي الانتاج». قد وجه أبو سعيد أبي الخير في لقائه مع ابن سينا النقد إلى الشكل الأول ليكون حساب بقية الأدلة المنطقية معلوماً! ولكن لم يعترض على القياس باعتبار مقدماته كالنوبختي بل نقده باعتبار «الإنتاج».

قبل دراسة هذا الموضوع لا بد لنا أن نذكر ملاحظتين:

أوّلاً: برأيي نقص البرهان العقلي وردّ اعتباره من طريق البرهان العقلي! لا يصح، يعني لا يمكن القول أن البرهان العقلي لا يثبت حقيقة وأنه فاسد لا اعتبار له لأن البرهان العقلي يشهد على هذا المعنى! والجهد الذي بذله أبو ـ سعيد أبي الخير في هذا الصدد لا يصل إلى شيء. لأن العارف المذكور ليثبت أن البرهان العقلي باطل لاذ «بالدور» مع أن بطلان الدور نفسه حكم عقلي!.

---

(١) انظر كتاب منطق ومباحث ألفاظ، طبع، طهران، ص ٣٩٢. باللغة الفارسية.

قال الحكماء أن «الدور» لأنه «يستلزم تقدم الشيء على نفسه» فهو يُعد محالاً وباطلاً بحكم العقل وأبو سعيد أبي الخير أيضاً كما أبدى كان معترفاً ببطلان «الدور» ففي هذه الصورة لم يستطع أن يبطل البرهان العقلي بالاعتماد لحكم العقل لأن هذا الإدعاء نفسه يستلزم «الدور»!!

كلام أبي سعيد بمنزلة أن يقول: إن البرهان العقلي لا اعتبار له لأنه يثبت بطلانه من طريق البرهان العقلي!! وهذا الشكل من الاستدلال ليس من مفاد البرهان بل هو صورة واضحة من المغالطة!

إذن، إذا أراد أحد أن يجعل طريق العقل غير معتبراً إطلاقاً فعليه أن يتوسل بمقام أعلى وأشرف من العقل كالوحي لا أن يتوسل بالدلائل العقلية! ولكن هذا الطريق أيضاً مسدود لأن الكتب الإلهية والوحي الرّبّاني خاصة القرآن الكريم وهو آخرهم قد أيّدوا حجية العقل قاطعة والشهرة ووضوح الموضوع يغنينا من الإتيان بالأدلة في هذا المقام.

إلا إذا أراد أحد أن يتكلم لمحدودية العقل والحدود التي وضعت أمام تحرك العقل وأنه بحث مستقل ولا يتنافى مع حجية العقل في ميدانه المعتدل ولهذا السبب نقل عن الغزالي حيث قال: [... اعلم إنه لا يجوز في طور الولاية ما يقضي العقل باستحالته، نعم يجوز أن يظهر في طور الولاية ما يقصر العقل عنه][1].

والملاحظة الثانية: هي بفرض أن القياس المنطقي يؤدي إلى الدور ولذا يكون باطلاً ولكن الحجة والدليل لا ينحصر بالقياس، وإذا اعتبر أحد التمثيل المنطقي أصح طرق الاستدلال وأنسبها ـ كما ذهب إلى هذا فريق من المتكلمين ـ لا يرد عليه نقد أبو سعيد أبي الخير.

لكن جوابنا على نقد أبي سعيد هو من باب النقض ولم يرد ابن سينا أن يجيبه من هذا الطريق بل عمد إلى جواب «جَلّي» وبالإضافة قد قبل أن القياس من أحسن أنواع الأدلة ولذا امتنع عن مخالفة هذا المعنى أيضاً، وإذا رجعنا إلى كتبه المنطقية نلاحظ أنه كان يعتمد على قيمة القياس واعتباره أكثر من أي دليل آخر.

---

(١) انظر كتاب الرسائل لصدر الدين الشيرازي، ط. إيران (قم)، ص ١٣٨.

فمثلاً يذكر في «الإشارات» أنواع الحجة وبعد ذلك يبدي رأيه في كل واحد منها، ويقول بشأن الإستقراء: [والاستقراء غير موجب للعلم الصحيح][1] ويضعف التمثيل أيضاً ويقول: [. . . وهذا أيضاً ضعيف][2] ولكن لما يصل إلى القياس يعرفه قابلاً للاعتماد ويقول: [وأمّا القياس فهو العمدة][3].

هنا من الأفضل أن نأتي بتوضيح لمناظرة أبو سعيد أبي الخير وابن سينا ليُرفع الإبهام إلى حد ما لدى القراء الذين ليس لهم معرفة بالإصطلاحات المنطقية وعندئذ نتكلم عن قيمة نقد أبو سعيد. كان أبو سعيد أبي الخير يعتقد أن الاستدلال القياسي يحمل معه «دوراً» فاسداً، ولذا لا يعتمد عليه، وبهذا المعنى حيث إذا قلنا: أن الإنسان يتغير وكل متغير حادث فالإنسان حادث، فهذا البرهان القياسي غير صحيح لأن الشاهد على أن: (كل متغير حادث) هو أن الإنسان وغيره من الحوادث والشاهد على أن «الإنسان حادث» هو أن «كل متغير حادث!» ويلزم «الدور» من هذا البيان.

وبنظر ابن سينا حينما قلنا أن (كل متغير حادث) لم نلتفت خاصة إلى حدوث الإنسان لنستشهد من تغيره صدق القضية الكليّة، ولكن نظرنا إلى الإنسان مع غيره من الموجودات المتغيرة في ضمن حكم «كلي» فبناءً على هذا نظرنا إلى حدوث الإنسان إجمالاً، ولكن لما قلنا: (فالإنسان حادث) فرقنا بين حدوث الإنسان من خلق غيره من الموجودات والتفتنا إليه بشكل خاص فلا يلزم «الدور» إذاً. يعني أن نتيجة القياس لم تتكرر في الكبرى وما جاء في الكبرى صورة إجمالية من القضية لا صورتها التفصيلية[4].

---

(١) (٢) (٣) الإشارات، ط. جامعة طهران، ص ٤٦ و٤٧. وبعد ابن سينا كان الحكماء الإسلاميين (على خلاف المتكلمين) لم يزل يدافعون عن (البرهان القياسي) أعادوا كلام القدامى وأكدوا عليها. على سبيل المثال يقول صدر الدين الشيرازي في كتاب اللمعات المشرقية في الفنون المنطقية، ط. طهران، ص ٢٢: [العمدة في الحجج القياس!].

(٤) إن النقد الذي وجهه أبو سعيد أبي الخير إلى القياس قد التفت إليه المفكرون المسلمون قد أجاب مدافعو القياس عنه من طريق آخر أيضاً (غير ما قاله ابن سينا) ومن جملتهم السبزواري طرح الإشكال المذكور في شرح المنظومة ودفع الإشكال المذكور من طريق «اختلاف العنوان» ويقول: (وما يورد من الشبهة من أن الإستدلال بهذا الشكل دوري فضلاً عن أن يكون بديهي الصدق! لأن العلم بكلية الكبرى والعلم بالكلية موقوف على العلم بحكم جميع أفراد الأوسط التي من جملتها الأصغر فلو استفيد العلم بالنتيجة من العلم =

وبعبارة أخرى يمكن القول: أن العلم بالكلية الكبرى يختلف بالنظر إلى النتيجة، لأن الذهن هنا يمر بمرحلتين مختلفتين، بمعنى أنه لما ينظر إلى «الكبرى الكليّة» ينظر إلى طبيعة كليّة، دون أن ينتبه إلى انطباق تلك الطبيعة مع الفرد الخارجي، ولكن عندما يريد أن ينتقل إلى «نتيجة القياس» يلاحظ عمل «التطبيق» ويعتبره[1] ويشتغل به[2].

بناءً على هذا مع أن «النتيجة» مندرجة في «الكبرى» ولكن ليس بذلك الشكل المتميز والمعلوم الذي يظهر بعد حركة الذهن من «الكبرى». ولهذا السبب أن موضوعاً لطيفاً ودقيقاً قد لفت أنظار المفكرين أنه:

هل يحصل الانتاج من طريق «التوليد»؟ يعني هل يخرج نتيجة القياس من داخل مقدمته؟ أم أن الانتاج يتم من طريق «الإعداد»؟ يعني: مقدمة القياس يهيء للذهن حالة التهيأ ولكن منشأ خطور النتيجة في الذهن، شيء يشبه الإلهام؟!.

هل يتم الانتاج من طريق «التوافي» يعني بمحض ما هيأت مقدمة القياس يضاف إليه النتيجة دون أية علة، فقط «بالسنن الجارية الإلهية». الرأي الأول من «المعتزلة» والرأي الثاني من «الحكماء» والرأي الثالث من «الأشاعرة»[3].

= بالكبرى لزم الدور! فمدفوع بأن الحكم يختلف باختلاف العنوان حتى يكون الموضوع بحسب وصف، معلوم الحكم وبحسب وصف آخر مجهولاً، فيستفاد حكمه باعتبار وصف من العلم بحكمه باعتبار آخر فإذا قلنا: كل إنسان حيوان وكل حيوان حساس، أخذنا أفراد الحيوان الذي هو الحد الأوسط بعنوان الحيوان لا بعنوان الإنسان ومجانساته فلا دَوْر ولا مصادرة ويختلف الأحكام باختلاف العنوانات اختلافاً بيّناً). اللئالي المنتظمة فصل المنطق، ط. حجري، ص ٧٩.

(١) انظر كتاب حكمت بوعلي بالفارسية للعلامة حائري، ط. طهران، ج ٣ ص ٤ ـ ٥ (من المقدمة).

(٢) استناداً لهذا القبيل من المباحث يمكن القول أن النطق له علاقة بعلم النفس، ودراسة حركات الذهن المتنوعة في المراحل المختلفة التي يقطعها الذهن البشري مع أنه له حكم «الموضوع» بالنسبة لقسم من مباحث علم النفس قد سرى إلى علم المنطق أيضاً وأصبح حلاً لبعض المشاكل المنطقية أيضاً.

(٣) قد ذكر السبزواري الآراء الثلاثة في منظومته واختار هو بناءً على ذوقه الفلسفي الرأي الثاني. ويقول:

وهل بتوليد أو إعْداد ثَبَتْ ... أو بالتَّوافي عادةُ اللّهِ جَرَتْ =

على كلِ حال الذهن[1] عندما يتوجه إلى الكلية الكبرى في حالة ومرحلة غير الحالة التي تتهيأ له حين الالتفات إلى النتيجة. أرى من المناسب أن أزيد في إيضاح جواب ابن سينا مع أصل الإشكال ونقد أبي سعيد، لأن هذا النقد قد وُجه إلى القياس الأرسطي من قبل علماء الغرب بعد قرون من أبي سعيد أبي الخير وجذب كثيراً من المفكرين! إفترضوا أن أحداً يرتب الشكل القياسي التالي ويقول: (الشخص الفلاني معلم وكل معلم محترم فالشخص الفلاني محترم)! إذاً نحن نعترض عليه أن احترام الشخص المذكور قد جاء في الكبرى الكليّة يعني بمجرد ما قلت: (كل معلم محترم) يلزم قبل ترتيب هذه «الكبرى» أنه قد ثبت لديك احترام الشخص الفلاني، ولذا قد كرر موضوعاً في قياسك ويوجد دليل صحة المقدمة في النتيجة ودليل صحة النتيجة في المقدمة!

هو يحق له أن يجيبنا، بأني لم أحصل على مقدمة قياسي من طريق الاستقراء لكي أكون قد تحققت إحترام جميع المعلمين من جملة ذلك احترام الشخص الفلاني! بل إني لقيت معلماً واحد ومن خلال ملاحظة فوائد أعماله وآثارها بالنسبة للمجتمع قبلت أن ذلك المعلم قابل للاحترام، ثم عممت هذا الموضوع الجزئي بناء على القاعدة «حُكم الأمثالِ واحِدٌ». وصنعت الكبرى الكليّة لقياسي، ثم في لقائي مع الشخص الفلاني طبقت عليه القاعدة الكلية. هذا الجواب صحيح ولم يحصل تكرار و «دور»، وكما قال ابن سينا أن احترام المعلم في «الكبرى» له شكل إجمالي ولكن طُبق في «النتيجة» على شخص معين، وأخذ صورة تفصيلية ولم يكن ذو سابقة من قبل أيضاً، لكن هنا يجب أن لا نغفل عن ثلاثة أشياء:

الأول: إذا كانت «الكبرى الكليّة» قد حصلت من طريق الاستقراء فالنقد المذكور يرد على القياس، وعلى فرض أن تكون مقدمات القياس صحيحة

= والحقُّ أنْ فاضَ من القُدْسي الصُّوَر   وإنّما إعدادُهُ من الفِكَرْ
اللئالي المنتظمة، ط. الحجري، فصل المنطق، ص ٧٣ ومن عرفاء إيران يبدو أن الشيخ محمود الشبستري كان موافقاً مع المعتزلة لأنه يقول في كلشن راز = حديقة الأسرار = بالفارسية: المقدمة كالأب والتالي كالأم والنتيجة هي كالإبن أيها الأخ.

(١) قصدنا من «الذهن» هو ما قاله صدر الدين الشيرازي في «الأسفار»: [الذهن وهو قوة النفس على اكتساب العلوم التي هي غير حاصلة]. الأسفار الأربعة، ط. دار المعارف الإسلامية، ج ٣ ص ٥١٥.

فالقياس المنطقي ليس علماً ومعرفة جديدين، ويكون من قبيل تكرار المكررات، وتوضيح الواضحات وتحصيل الحاصلات!.

الثاني: إن كانت حصلت كبرى القياس من غير طريق الاستقراء (كما افترض في المثال المذكور ولوحظت) ففي هذه الصورة يمكن تحويل القياس إلى «التمثيل»! يعني بدلاً من التوسل بالشكل القياس المنطقي يمكن من إثبات الاحترام لمعلم واحد أن نصل بسهولة إلى احترام معلم آخر بسهولة ولسنا بحاجة إلى ترتيب الصناعة القياسية.

الثالث: لما سلمنا أن «النتيجة» توجد في كبرى القياس بشكل «ولو إجمالاً» ينزل القياس من مستوى «البرهان العلمي» الذي يخول معرفة جديدة وينزل إلى مستوى «التذكر» وإعادة المعرفة للمواد التي استعملت في بنية «الكبرى» أو تطبيق «الكبرى» مع أفرادها!

فإذن، مع أن أبا سعيد لم يجر ذيل البحث إلى هذه المسائل ولم يتمه ولكن بفضل نقده، يمكن في مقام التحقيق أن ينزل القياس من عرش سلطنته وينكر رجحانه على الأدلة المنطقية الأخرى! وأيضاً نقد أبي سعيد يذكرنا بالنقد الذي يرده الغزالي في كتاب «معيار العلم» عن قول نقادي منطق على القياس، ويتأيد هذا المعنى أن نقد القياس بالشكل الذي تكلم عنه الغربيون بعد قرون كان له سابقة في البيئة الإسلامية[1]. يقول الغزالي: [منها قولهم: إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به لأنّ من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات، بل في المقدمات عين النتيجة. فإن من عرف أن الإنسان حيوان وأن الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك أن الإنسان جسم، فلا يكون العلم بكونه جسماً، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات][2].

هذا النقد يرجع إلى ما قلنا بأن القياس ليس إلا «تذكرة» أو تطبيقاً للكبرى مع أفرادها ولم يفد معرفة جديدة ومهمة. ونعلم أن الغزالي توفي عام ٥٥٠ هـ. فبناءً على هذا أن المسلمين قد وصلوا قبل التاريخ المذكور بالنقد العلمي لقيمة القياس ومن هذه الجهة قد تقدموا على الغربيين بقرونٍ ونحن نتكلم أيضاً في الفصول الآتية مرة أخرى عن القياس.

(١) انظر الفصل الأخير في هذا الكتاب.

(٢) معيار العلم، طبع مصر، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

كسر المنطق

عالم مجهول:

أحد من الباحثين المعاصرين[1] قد وفق أخيراً بكشف رسالة بعنوان: «الخمسين مسألة في كسر المنطق» في المتحف البريطاني قد سجلت في قسم المخطوطات تحت رقم add.d. 7473 وبرقم الفهرس ٣٢٦. كان تاريخ كتابة هذه النسخة عام ٦٣٩ هـ ق. ومن المحتمل أنه قد صنف قبل هذا التاريخ بسنين ولكن لعدم اطلاع دقيق عن عصر المصنف وعمله قد أجلنا البحث عن هذه الرسالة إلى ما بعد عصر أبي سعيد أبي الخير (المتوفى عام ٤٤٠ هـ ق). لا نعلم شيئاً عن مؤلف رسالة كسر المنطق تقريباً إلا إسمه وهو أبو النجا الفارض ويقول مكتشف الرسالة في هذا الصدد: «مع البحث المستمر والإستمداد من أهل الفن لم تظهر بعدُ أيّة أمارة وإشارة دقيقة عن مصنف هذا الكتاب إلا اسم أبو النجا الفارض!»[2].

والمؤلف، أيضاً قمت بدوري بالبحث في كتب الرجال والتراجم لم أجد ذكراً عن أبي النجا الفارض![3].

والعجب أن أبا النجا يقول في نهاية رسالته: (ولنا في المنطق وإفساده كتب كثيرة، فيها مسائل ذوات عدد لم نذكرها على الاستقصاء في هذا الكتاب)[4] مع

(١) هو. الدكتور عبدالجواد فلاطوري.

(٢) منطق ومباحث ألفاظ = بالفارسية، ط. طهران، مقالة د. جواد فلاطوري.

(٣) من الصلاة التي يكتبها المؤلفون المسلمون في مقدمة كتبهم يمكننا تقريباً معرفة مذهبهم وطريقتهم ونقرأ في بداية رسالة أبو النجا، (الحمد لله رب العالمين وصلى الله على سيّدنا محمد خاتم النبيين (وآله) وعلى أصحابه الطاهرين وأزواجه الطاهرات أمهات المؤمنين وسلّم تسليماً). إذا كانت هذه المقدمة لأبي النجا نفسه، فلا بد أن يُعد من أهل السنة والجماعة يعني أنه لم يكن شيعياً.

(٤) منطق ومباحث ألفاظ، ص ٦٠.

هذا ما وجد أثر عنه في كتب التراجم ولم تبق من رسائله وعلى الظاهر كان فيها مطولات أيضاً شيئاً، وليست بمتناول اليد ولم تشتهر إلا هذه الرسالة (كسر المنطق)[1].

قد تعرض مصنف رسالة كسر المنطق إلى المباحث المنطقية المختلفة ولكنه أكد على مبحثين أكثر من غيرهما.

أحدهما: موضوع «الحدود المنطقية» حيث أورد عليه سبع إشكالات والآخر بحث «القياس» حيث يكتب في نهايته: (ومن تمام هذه المسألة بالكسر على القوم فساد المنطق من أوّله إلى آخره لأن غرض القوم إنما هو كان الإنباء عن الأمور الغايبة واستخراج نتائجها بالمقدمات فإذا فسد عليهم هذا، فسدت الغاية التي إليها تجرون)[2].

هاتان المسألتان اللتان اعتمد عليهما أبو النجا من أهم الموضوعات المنطقية وتُعتبر من أساس البناء المنطقي كما يقول ابن سينا في الفصل الأول من كتاب النجاة: [فالحدّ والقياس آلتان بهما تكتسب المعلومات التي تكون مجهولة فتصير معلومة بالرّويّة][3].

ولذا نرى من المناسب أن نختار هذين المبحثين من المسائل المتنوعة التي أتى بها أبو النجا في رسالته ونتكلم حولهما.

أبو النجا والحدود المنطقية:

أول مسألة التي تلفت النظر في رسالة (كسر المنطق) هي مسألة الحدود، لقد أورد أبو النجا كما قلنا سبعة إنتقادات على الحد المنطقي حيث بعضها قوية والأخرى غير واردة، ومن جملتها يقول: [... فحدّثونا، إذا نحن سألنا عن «الحد» المستعمل في صناعة المنطق، ما هو؟... أليس يجاب عنه بجنسه وفصله؟ فيقال لنا: هو «المقال الوجيز الدّالّ على ذات الشيء»... فلا بد من

(١) هذا أيضاً بسعي السيد الدكتور فلاطوري قد وجدت في الأيام الأخيرة. ويُرجى أنه لا يقف عن بحثه بشأن كشف الهوية الحقيقية لأبي النجا ويتم الطريق الذي بدأه. إن شاء الله - تعالى -.

(٢) منطق ومباحث ألفاظ، ط. طهران، ص ٥٦.

(٣) النجاة، طبع مصر، الفصل الأوّل، ص ٣.

نعم، فيقال لهم: أو ليس صار للحدّ حدّ وذهب إلى ما لا نهاية له وفسد قولهم][1].

في جواب أبي النجا يمكن القول عن المناطقة: ولو أن الحدّ المنطقي له حد ويعرّف[2] به، لكن أولاً هذا لا يدلّ على أن هذا العمل يستمر إلى ما لا نهاية له ولا يصل إلى عاقبة ويقع في شباك التسلسل، بل الحد الأخير في النهاية يؤدي إلى أمر بدهي ويقف عنده، كما أورد ابن سينا هذا المعنى في فصل المنطق من كتاب النجاة ويقول: [. . . وللحد أجزاء متصورة وليس يذهب ذلك إلى غير النهاية، ولكن الأمور تنتهي إلى مصدقات بها ومتصورات بلا واسطة][3]. والنقد الآخر من أبي النجا على الحدود المنطقية هو، قوله: [. . . إذا كانت حدود الأعيان «أقوالاً» ـ كما قيل: الحدّ هو القول الدّالّ على ماهية الشيء ـ فالشيء في نفسه لا حد له مع ارتفاع «القول» عليه فيصير المتكلم لا يعلم فرقاً ما بين الإنسان والبهيمة وهذا فساد[4]].

في جواب نقد أبي النجا لا بد من القول: أن القصد من «الأقوال» في تعريف الحد المنطقي أنها المقالات التي تنوب عن علم الذهن ومعرفته من أعيان الموجودات وإذا يُرفع علم المتكلم ومعرفته من ذوات الأشياء فيجب أن لا يُتوقع أن يفرق المتكلم بين الإنسان والحيوان! وإذا أردنا أن نصحح النقد المذكور يمكن إيراد هذا النقد أيضاً على العلم بالنسبة للأشياء باعتبار حصول صورة من الأشياء لدى العالم!.

إن أحسن ما وجه أبو النجا من النقد إلى الحد المنطقي هو الكلام الذي اعتمد عليه المفكرون من بعده أيضاً وسوف نعرف أقوالهم. خلاصة ما قاله أبو النجا ومرافقوه أن طبائع الموجودات وذواتها أعمق من أن تعرف بالجنس والفصل

---

(١) منطق ومباحث ألفاظ، ص ١٧ ـ ١٨.

(٢) كما يقول ابن سينا في رسالة الحدود تحت عنوان (حد الحد): [ما ذكره الحكيم في كتاب طونيقا: أنّه القول الدّالّ على ماهية الشيء، أي على كمال وجوده الذاتي وهو ما يتحصل له من جنسه القريب وفصله]. رسالة الحدود، طبع مصر من ضمن (تسع رسائل في الحكمة والطبيعيات)، ص ٧٨.

(٣) النجاة، فصل المنطق، ص ٦٠.

(٤) منطق ومباحث ألفاظ، ص ١٩.

المعروف، وأن يُحدُّوا بهذه الأجناس والفصول حيث هذا حكم فاسد وهـدام. يقول أبو النجا: [. . . وفي ذلك إفساد لقضائكم على أنّه لا جنس ولا فصل إلاّ ما ذكرتم][(1)] وبرأينا أن هذا الكلام حق كما أشرنا من قبل، وفي الحقيقة فائدة الحد المنطقي هو التعريف الإجمالي للأشياء وتمييزها عن بعضها لا أن نعتقد أن بمقدورنا إدراك الكمال الذاتي للأشياء والأمور بالتعريف المنطقي وذكر الحدود، ونتوصل إلى معنى وتصور كامل عن الموجودات، ولذا ما قاله الشيخ الرئيس ابن سينا في كتاب الإشارات حيث يقول: [يجب أن تعلم أن الغرض في التحديد. . . أن يتصور به المعنى كما هو!][(2)] غير مقبول لدينا[(3)].

القياس في نظر أبي النجا:

لم ير أبو النجا أن القياس من الطرق التي يمكن بها الوصول إلى الحقائق المجهولة وقد خصص في هذا الصدد فصلاً لعدم جدوى القياس! ولكنه سكت فيما يتعلق «بالإستقراء» و«التمثيل» ولم يورد نقداً على المناطقة فيبدوا لم يعتبر هذين الطريقين مردودين. يقول أبو النجا بشأن القياس بـالاختصار: [إن ظهـر وأمكن تقديم المقدمات له لانتاجه كـان حكم المنتوج منـه كحكم ما ظهـرت مقدماته من الأمور المشهورة وكان نتيجته ظاهراً كنتج ذلك، وإن استسر فلم يكن المقدمات جارية فيه ولم يوصل إليه][(4)].

ولإيضاح الأمر المذكور تشبث أبـو النجا ببعض من الأمثلة، وبنـاءً على آراء المناطقـة رتب شكلاً قياسياً واستنتج من هذا العمل أن محصول القياس ليس شيئاً جديداً حيث لم يكن معلومـاً قبـل ترتيب القياس ووضح بسبب ترتيبه ويقول: (فإن قالوا: إذا قلنا: كل إنسـان حيّ، فكلّ حيّ جـوهر، خـرج لنا: الإنسان جوهر، وإذا قلنا: الجوهر كلّ حيّ والحياة لكل إنسان خـرج لنا: إن الجوهر كلّ (لكلّ) إنسان. . . قلنا لهم: فالذي خرج من الأمرين جميعاً أمر باطن أو ظاهر كالمقدمات؟ فإن قالوا: ظاهر، قلنا: فقد استغنينا عن هذه المقدمات! فإن قالوا: باطن، فقد زعموا «إن الإنسان جوهر» باطن و«الجوهر لكل إنسان»

---

(1) منطق ومباحث ألفاظ، ص ٢١.
(2) الإشارات، ط. جامعة طهران، ص ١١.
(3) انظر إلى الفصل الخامس في هذا الكتاب لتلاحظ نقاشنا لبعض من آراء ابن سينا.
(4) منطق ومباحث ألفاظ، ص ٥٥ و٥٦.

باطن وهذا فساد)[1] وفي نهاية المطاف، يطلب أبو النجا من المناطقة الدليل والشاهد لمدّعاهم ويخاطبهم قائلاً: (وإن كنتم تستخرجون الباطن بالظاهر، فأرونا مقدمتين ظاهرتين اقترنتا فانتجتا أمراً باطناً حتى نسلم لكم)[2].

دراسة لنقد أبي النجا ونقد القياس:

عرفنا أن أبا النجا يعتقد أن القياس لا يعطينا أية معرفة جديدة ولا يحل مشكلاً ولا يكشف السر عن أمر خفي، حان الوقت لنرى مدى صحة هذا الإدعاء. يجدر الذكر أن كثيراً من القياسات التي تُرى في كتب الحكماء والمناطقة والمتكلمين وغيرهم تثبت ما ادعاه أبو النجا بسهولة، ولكن ليس كذلك دائماً وعلى الإطلاق، مثلاً نحن نعرف أن مِن أتقن العلوم وأحكمها هي العلوم الرياضية والهندسية مع أن هذه العلوم مبتنية على القياس! لأننا في العلوم الرياضية نحل القضايا استناداً إلى التعاريف الكليّة، ونحكم بشأنها ومن جانب آخر ما يبدو لنا «كنتيجة» هي معرفة جديدة أفلا يحق لنا أن نعتبر كلام أبي النجا في هذا الصدد مردوداً ولا أساس له؟.

وأيضاً يجدر الذكر إذا اعتبرنا «الاستقراء» هو البنية لكبرى القياس. فلا يخفى أننا نعرض قبل أن نصل إلى نتيجة القياس استطعنا أن نكسب علماً ومعرفة من تلك النتيجة، واستعملنا ترتيب القياس فقط لتسهيل الأمر وإيضاح الموضوع، لأننا في الاستقراء نحصل على الحكم الكلي من دراسة الجزئيات فلا بد من التحقيق إذن، هل في العلوم الهندسية والرياضية يحصل كبرى القياس من طريق الاستقراء أم لا؟ يقول فيليسين شاله في كتاب «الفلسفة العلمية»: (أحد الفلاسفة والمنطقيين الفرنسيين المعاصرين وسمى جبلو e.goblot[3] قد أورد نقد على طريقة الرياضيات القياسية وأوضح بأننا إذا نراجع إلى تاريخ الرياضيات سنرى أن الرياضيات في البداية كانت تجريبية يعني استقرائية، (كالهندسة في مصر القديمة) مع أنهم اعتبروا الرياضيات قياسية من قديم الأيام يعني من عهد الرياضيين اليونانيين سموا الرياضيات قياسية، والرياضيات أيضاً على الغالب تصل من أحكام أقل كليّة إلى أحكام أكثر كليّة كما نصل من الحساب حيث أقل كلياً

---

(١) و(٢) منطق ومباحث ألفاظ، ص ٥٥ و٥٦.

(٣) مواليد عام ١٨٥٧ م والمتوفى عام ١٩٥٣ م.

إلى علم الجبر وهو أكثر كليّاً ونصل من الهندسة المستوية إلى الهندسة الفراغية حيث كليتها أكثر.

وفضلاً عن هذا، فعندما ندقق في أحكام كل من هذه العلوم نرى أن هذه القاعدة مجرية كما نبدأ مثلاً بالحساب في ضرب عدد صحيح ذو رقم واحد بعدد صحيح ذو رقم واحد وبعده نضرب العدد الصحيح ذو الرقم الواحد بعدد الصحيح ذو الأرقام ثم نضرب العدد الصحيح ذو الأزقام بالعدد الصحيح ذو الأرقام، ونفعل هذا في مجال مسائل الكسور أيضاً.

وفي الجبر نزيد هذا التعميم ونعمل نفس العمل بشأن الكميّة دون أن نعينها وفي الهندسة أيضاً يجري الأمر على هذا المنوال، إذ أن ما أثبتناه بصدد مجموع زوايا المثلث نستفيد منه في مجموع زوايا كثير الأضلاع ونحكم عليه بالنسبة للمثلث حيث هو أكثر كلياً)[1].

بناءً على قول هذا العالم، فإننا لكي نصل إلى القضايا الكلّية ونرتب القياس في الرياضيات والهندسة قد قمنا بالإستقراء قبل ذلك. وواضح أن في كل استقراء تُدرس الجزئيات لتُحصل الأصول الكليّة.

فيمكن الاستنتاج أن قياسنا ليس شيئاً إلّا العودة إلى الوراء وتكرار المكررات، وإنما فائدته هي الإيضاح والتذكر اللذان يحصلان من هذا الطريق لا من جهة أنه يعطينا معلومات جديدة.

ولكني أرى أن الإستقراء لم يكن دائماً ليؤثر في بناء الأحكام الكليّة الرياضية أو الهندسية بل قد استعمل في موارد أيضاً التمثيل المنطقي يعني أن الإنسان مثلاً إذا عرف أن الخطين الموازيين لا يتصلان ببعضهما وامتدّا طويلاً قَبِل أيضاً أن في أكثر من هذا لا يتصلان ببعضهما، وأيضاً قَبِل أن الخطوط المتوازية الأخرى لها نفس الحكم، أو كذلك لما عرف أن كميتين معينتين تساوي كل واحدة كمية ثالثة فإنهما أنفسهما أيضاً متساويان، ومن هنا عمّم الحكم وأجراه على جميع الكميات التي رآها، لأن من إحدى القوانين البدهية في ذهن البشر هي أن الأشياء المتماثلة من جميع الجهات لها أحكام واحدة متساوية سلباً وإيجاباً، وفي

(١) فلسفة علمي لفليسين شالة ترجمة السيد الدكتور يحيى سهدوي إلى الفارسية من نشر جامعة طهران، ص ٨١.

القول المشهور (حكم الأمثال فيما يجوز وفيما لا يجوز واحد) وهذا القانون الذهني هو المبني للاستدلال التمثيلي فبناءً على هذا يمكن القول أن في الطرق الرياضية والهندسية قبل أن يؤسسوا جهازاً قياسيّاً لينتقلوا من المقدمات إلى «النتيجة» فقد قارنوا الأشكال والأرقام المتشابهة ببعضها وأصدروا أحكاماً موحدة في شأنهما، لأن الانتقال إلى القواعد الكليّة واستخراج النتيجة عنها كان دائماً أصعب من الموازنة بالأمثال والنظائر ولم يزل. ويمكن القول حتى في الأمثلة التي أتى بها جبلو Gablot قد استعملت فيها الطرق التمثيلية. مثلاً، التصاعد الذي نستعمله في ضرب الأعداد ونبدأ بالعدد ذو الرقم الواحد ونصل إلى ذوي الأرقام، كلها مبتنية على تشابه الأعداد ببعضها وفي كل منها قد ذهبنا وراء الأمثال والأشباه، لأن الأعداد ذات الأرقام هي في الواقع نفس الأعداد ذو الرقم الواحد التي قد استلمت فيها التكرار والتضاعف.

أو إذا حصلنا على مساحة كثير الأضلاع ذلك بسبب الشبه الذي استطعنا أن نعرفه بين كثير الأضلاع (غير المنتظم) والمثلث ولذا للحصول على مساحة كثير الأضلاع نقسمه إلى عدة مثلثات ونعتبر مجموع مساحة المثلثات هي مساحة لكثير الأضلاع، وقد كان كذلك أيضاً في الطب، من آثار مرض ما وعلائمه قد حكم على الأمراض التي كان لها آثار مشابهة «عه»، وقد سجلت بالتدريج الأصول الكلية للأمراض ومعرفتها، وبالإجمال، في كثير من العلوم قد خطى البشر طريق التمثيل الطبيعي.

على كل حال، كما قلنا في الفصل السابق أيضاً، إذا حُصلت الكبرى الكلّية للقياس من طريق «الاستقراء» فترتيب الشكل القياسي للوصول إلى النتيجة سيكون تكرار المكرر وليس فيه معلومات جديدة.

وإذا حُصلت الكبرى من طريق «التجربة» أو «تعميم البدهيات» (وكلاهما يتعلقان بالتمثيل) في هذا الشكل أيضاً يؤدي القياس إلى الإنطباق الكلي مع أفراده حيث هو نوع من تذكار أدق وليس علماً جديداً.

فمثلاً إذا نحن عرفنا من طريق التجربة: (أن كل جسم يوضع في الماء ينقص من وزنه بقدر الماء الذي يماثل حجمه)[1] ثم إذا صادفنا ماءً معيناً وطبقنا

---

(١) القانون المعروف بقانون أرخميدس.

عليه الحكم الكلي المذكور، فلم يكن في نصيبنا علماً جديداً في الواقع، ولم نصل إلى معرفة جديدة، ولم نستفد إلا التذكرة والانطباق مع الفرد المعين ومصداقه، فبناءً على هذا ما ادعاه أبو النجا من أنّ «القياسات المنطقية لا تفيد معلومات جديدة» ليس بعيداً عن الحق كثيراً.

ابن تيمية النقّاد الكبير للمنطق

الشخصية العملية لابن تيمية:

في القرن السابع الهجري نلتقي بمفكر كبير وقد هيأت له آثاره وأفكاره ودعوته في العالم الإسلامي كثيراً من الموافقين والمخالفين، هذا الرجل هو أبو العباس، أحمد بن تيميّة الحرّاني الدمشقي (المتوفى عام ٧٢٨ هـ. ق) وقد كان آية في العلوم الإسلامية المختلفة من تاريخ وأدب ورجال وفقه وحديث وملل ونحل وكلام وحكمة وتفسير وغيرها، قد نقل عن القاضي أبو الفتح بن دقيق العيد قوله بعد لقائه مع ابن تيمية حيث قال عنه: [رأيت رجلاً كلّ العلوم بين عينيه، يأخذ ما يريد ويدع ما يريد][1] قد رآه المؤرخ المشهور ابن الوردي[2] (المتوفى عام ٧٤٩ هـ) وكان معاصراً لابن تيمية ويقول عنه: [. . . كانت له خبرة تامة بالرجال وجرحهم وتعديلهم وطبقاتهم، ومعرفة بفنون الحديث مع حفظ لمتونه الذي انفرد به، وهو عجيب في استحضاره واستخراج الحجج منه. . . وأمّا التفسير فسلم إليه وكان يكتب في اليوم والليلة من التفسير، أو من الفقه، أو من الأصلين، أو من الردّ على الفلاسفة نحواً من أربعة كراريس، وله التآليف العظيمة في كثير من العلوم وما يبعد أن تصانيفه تبلغ خمسمائة مجلد، وله الباع الطويل في معرفة مذاهب الصحابة والتابعين. . . ولقد نصر السنّة المحضة

---

(١) انظر كتاب حياة شيخ الإسلام ابن تيمية، للشيخ محمد بهجت البيطار. ط، دمشق، ص ١٠.

(٢) ابن الوردي - أتى بشرح هذا اللقاء في تاريخ «تتمة المختصر في أخبار البشر» ج ٢، ط. بيروت، ويقول: (كنت أجتمع به رحمه الله تعالى بدمشق سنة خمس عشرة وسبعمائة. . .).

والطريقة السلفية، وكان دائم الإبتهال، كثير الإستعانة، قوي التوكّل... واجتمع بالسلطان محمود غازان السفاك المغتال، وتكلم معه بكلام خشن ولم يهبه وطلب منه الدعاء فرفع يديه ودعا، دعاء منصف، أكثره عليه[١]...].

وابن تيمية له مخالفون متنوعون في العالم الإسلامي، وتخالفه فئة من الصوفية لأنه قد اختلف بشدة مع بعض كبرائهم «كإبن عربي»، و«ابن سبعين» و«صدر الدين القونوي» وآخرون [وكتابه: «بغية المرتاد في الرد على أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والإتحاد» خير شاهد لهذا]، وخالفته الشيعة الإمامية لأن ابن تيمية خالفهم وكتب (منهاج السنة النبوية) في الرد على (منهاج الكرامة) للعلامة الحلي العالم المعروف الشيعي ولذا ليس لهم اتفاق معه[٢].

ولأن ابن تيمية كان مخالفاً لشدّ الرحال[٣] إلى القبور قد خالفه بعض أهل السنة أيضاً في آثارهم كإبن حجر الهيتمي[٤] والنبهاني[٥].

وابن تيمية قد كان مخالفاً شديداً لشد الرحال إلى القبور وتجليل هذا القبيل من الأمور وقد حارب أشباه هذه المسائل حرباً عنيفاً.

ولكن معظم علماء أهل السنّة كإبن دقيق العيد والذهبي وابن مفلح وابن كثير وابن قدامة واليافعي والزملكاني وابن سيد الناس وابن الوردي وعماد الدين

---

(١) تتمة المختصر في أخبار البشر، ط. بيروت، ج ٢ من ص ٤٠٦ وبعدها.

(٢) نُقل عن ابن حجر العسقلاني: [أن ابن المطهر لما حجّ هو وابن تيمية وتذاكرا وأعجب ابن تيمية كلامه! فقال من تكون يا هذا؟ فقال: الذي تسميه «ابن المنجس!!» لأن اسمه ابن المطهر) فحصل بينهما أنس ومباسطة]. فليُتعلم الوحدة الإسلامية من هؤلاء الكبار. انظر الدرر الكامنة، ط. حيدرآباد ـ دكن، ج ٢ حاشية ص ٢٧٢.

(٣) وشد الرحال هو السفر إلى زيارة القبور ودليل ابن تيمية هو الحديث النبوي: «لا تشدّوا الرحال... إلخ» والآثار الأخرى وخاصة أورد كل ذلك في كتاب الرّد على الأخنائي بالتفصيل.

(٤) انظر كتاب جلاء العينين في محاكمة الأحمدين، ط. مصر، للآلوسي البغدادي.

(٥) النبهاني هو صاحب كتاب الوصول إلى شمائل الرسول المتوفى عام ١٣٥٠ هـ كتب مؤلف «رياض الجنة» عن آثار النبهاني ما يلي: (خلط فيها الصالح بالطالح وحمل على أعلام الإسلام كابن تيمية وابن قيم الجوزية حملات شعواء وتناول بمثلها الإمام الآلوسي المفسر والشيخ محمد عبده والسيد جمال الدين الأفغاني وآخرين). انظر مقدمة كتاب وسائل الوصول، ط. لبنان، ص ٦.

خليل والواسطي والشوكاني والدهلوي والآلوسي والشيخ محمد عبده ورشيد رضا، والآخرون قد أجلّوه كثيراً وأثنوا عليه[١].

وبرأي المؤلّف مع أن مقام ابن تيمية كان رفيعاً في العلوم الإسلامية وفوائد آثاره لا تنكر أما التسليم بأقواله تسليماً مطلقاً فغير جائز ولا ينبغي الامتناع عن نقد آرائه كما أننا لم نحجم عن ذلك في هذا الكتاب.

من الأعمال المتميزة لابن تيمية التي نجب دراستها بعمق هو الجهد الذي بذله في رد المنطق الأرسطي وفلسفته وجهده هذا يبدو في آثاره المتعددة واضحاً وخاصة في كتابه: (نصيحة أهل الإيمان في الردّ على منطق اليونان) والكتاب المذكور طبع في الهند في عام ١٣٦٨ بعنوان «الرد على المنطقيين» ومتوفر. وابن قيم الجوزية الذي كان من أكبر تلاميذه المصنفين يقول في كتاب «مفتاح دار السعادة» عن تأليف أستاذه [... أتى في كتابيه الكبير[٢] والصغير بالعجب العجاب وكشف أستارهم وهتك أسرارهم[٣]]. إن الشيء الذي يثير العجب والحيرة في آثار ابن تيمية هو الإحاطة الغريبة من هذا الرجل بالآراء المختلفة للعلماء في كل فن وعلم، خاصة لما يدخل في المنطق أو الفلسفة اليونانيين يذكرنا بقول ابن خلدون في «المقدمة» حيث قال: «... عكف عليها النظار من أهل الإسلام وحذقوا في فنونها وانتهت إلى الغاية أنظارهم فيها وخالفوا كثيراً من آراء المعلّم الأوّل!»[٤].

ويقول ابن تيمية في مقدمة كتابه: (فإني كنت دائماً أعلم أنّ المنطق اليوناني لا يحتاج إليه الذكيّ ولا ينتفع به البليد ولكن كنت أحسب أن قضاياه

---

(١) لمعرفة أحوال ابن تيمية وآثاره بالإضافة إلى كتابي (جلاء العينين في محاكمة الأحمدين) و(حياة شيخ الإسلام ابن تيمية) يمكن الرجوع إلى: (العقود الدرية في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية) لتلميذه الحافظ شمس الدين المقدسي طبع مصر، وكتاب (القول الجلي في ترجمة شيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي) لصفي الدين البخاري، طبع مصر، وكتاب (الكواكب الدريّة في مناقب الإمام ابن تيمية)، طبع مصر، وكتاب (ابن تيمية) للأستاذ محمد أبو زهرة، طبع مصر.

(٢) الكتاب الكبير لابن تيمية الذي كتبه ردّاً على المناطقة هو كتاب (نصيحة أهل الإيمان... إلخ) الذي طبع في صفحة ٥٤٥.

(٣) مفتاح دار السعادة، طبع بيروت، ص ١٥٨.

(٤) مقدمة ابن خلدون، طبع بغداد، ص ٤٨١.

صادقة، لما رأيت من صدق كثير منها، ثم تبين لي فيما بعد خطأ طائفة من قضاياه وكتبت في ذلك شيئاً، ثم لما كنت بالإسكندريّة اجتمع بي من رأيته يعظّم المتفلسفة بالتهويل والتقليد! فذكرت له بعض ما يستحقونه من التجهيل والتضليل واقتضى ذلك أني كتبت في قعدة بين الظهر والعصر من الكلام على المنطق وما علّقته تلك الساعة، ثم تعقبته بعد ذلك في مجلس إلى أن تم، ولم يكن ذلك من همّتي فإن همّتي إنما كانت فيما كتبته عليهم من الإلهيات وتبيّن لي أن كثيراً مما ذكروه في المنطق[1] هو من أصول فساد قولهم من الإلهيات مثل ما ذكروه[2] من الحدود والأقيسة البرهانية، بل فيما ذكروه من الحدود التي تعرف التصورات، بل ما ذكروه من صور القياس ومواده اليقينيات)[3].

وابن تيمية يبدأ هجومه بهذا الفكر والمبني على المنطق الأرسطي في الدفاع عن الإلهيات الإسلامية ولهذا السبب يدخل في الإلهيات من خلال كتابه الكبير بين البحوث المنطقية ويدحض آراء الفلاسفة في الأوصاف التي ذكروها عن مبدأ الخلقة والوحي والملائكة وغيرها. ويتكلم عن مواضيع عميقة وعظيمة وشرح ذلك كله وإيضاحه خارج عن العهدة التي تعهد بها هذا الكتاب، ويحتاج إلى تأليف مستقل.

إننا ها هنا نحاول أن نأتي بشيء من نقد ابن تيمية للمنطق دون التطرق في المباحث الإلهية الخطيرة ولا نقصر عن التتبع والتحقيق كما هي عادتنا.

عصارة من كلام ابن تيمية في الردّ على المنطق:

يوضح ابن تيمية في بداية كتابه مصطلحات المناطقة بصدد «الحد» أو «قول الشارح» وكل ما يتصل به يتعرض أيضاً إلى القياس وهو قُسِّم باعتبار مادته إلى «البرهان» و«الجدل» و«الخطابة» و«الشعر» و«السفسطة». ويتذكر «الكليات الخمس» التي بنيت عليها الحدود المنطقية ويشير إلى بحث «القضايا» و«طرق

(١) قد ورد في النسخة الاعلية (في أصولهم في الإلهيات وفي المنطق) ويبدو خطأ وصُحح بالمراجعة إلى كتاب صون المنطق والكلام. (المترجم).

(٢) من هنا لا بد أن نفهم المسائل والمواد التي وُجه إليها النقد من قبل ابن تيمية وخالفها، ويُعد البيان المذكور في حكم الفهرس لها، ونقد ابن تيمية يشمل أهم المسائل المنطقية اليونانية.

(٣) الرد على المنطقيين، طبع هند ص ٤، وصون المنطق والكلام، طبع مصر، ص ٢٠٢.

الاستدلال» و«الصور المختلفة للقياس» وأخيراً القياس الشمولي والتمثيل والاستقراء، وبهذا الشكل يمر في فصل صغير على جميع مباحث المنطق، ثم يقول: (الكلام في أربع مقامات، مقامين سالبين ومقامين موجبين. فالأولان: أحدهما قولهم: «إن التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد! والثاني: «إن التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس»! والآخران: في «أن الحد يفيد العلم بالتصورات» و«أن القياس أو البرهان الموصوف، يفيد العلم بالتصديقات!»[1].

وعندئذ يتعرض لشرح هذه المقامات الأربعة وتفصيلها، ويبذل جهداً في دحض آراء المناطقة. يجدر هنا أن نلقي نظراً وبشكل مجمل لآراء ابن تيمية في هذه الأرضيّة، وإلى بعض المسائل الضمنية، و«الاستطرادية» التي طرحها في خلال المسائل الأصلية للمنطق، ثم نقوم بالتحقيق والحكم لكل واحد منها.

ابن تيمية والحدود المنطقية:

كما عرفنا شطراً من اختلافات ابن تيمية الأساسية مع المناطقة هو بشأن «الحد المنطقي» وقيمته واعتباره. ابن تيمية شديد المخالفة بالرأي القائل أنه لا يمكن الحصول على التصورات غير البدهية إلا عن طريق الحدود وفي هذا يظهر الدلائل المتعددة والمختلفة.

من المناسب طرح فكرة واحدة من خلال بياناته المفصّلة ثم تتبعها ودراستها، يقول ابن تيمية: [أنّه إلى الساعة لا يعلم للناس حد مستقيم على أصلهم، بل أظهر الأشياء «الإنسان» وحدّه بـ«الحيوان الناطق» عليه الاعتراضات المشهورة[2] وكذلك حدّ «الشمس»[3] وأمثال ذلك حتى أنّ النحاة لمّا دخل متأخّروهم في الحدود للإسم بضعة وعشرين حدّاً وكلها معترض عليها على

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٧.

(٢) كقولهم: إذا قلنا، إن الإنسان حيوان ناطق، نعدّ الحيوان جسماً حساساً فلا بد أن تُعد الأفلاك التي هي برأي المناطقة والحكماء السابقين، ذات جهات ونفوس فلكية وقوة ناطقة، إنساناً! ولكن اليوم وقد اندرست هذه العقيدة وبطلت، يطرح هذا السؤال نفسه: إذا التقينا عبر الأسفار الفضائية مع موجودات ذات عقول ونطق داخلي ولكن يتفاوتون في الشكل والهيئة والإحساس مع الآدميين هل لا بد أن يُعدون إنساناً بناءً على تعريف «الإنسان حيوان ناطق».

(٣) قد ذكرنا حد الشمس قبل هذا عن قول ابن سينا ونقدناه.

أصولهم! وقيل أنّهم ذكروا للإسم سبعين حداً لم يصح شيء منها! كما ذكر ابن الأنباري المتأخّر[1]. والأصوليون ذكروا للقياس[2] بضعة وعشرين حداً وكلّها معترض على أصلهم وإن قيل بسلامة بعضها كان قليلاً بل منتفياً! فلو كان تصور الأشياء موقوفاً على الحدود لم يكن إلى السّاعة قد تصور الناس شيئاً من هذه الأمور! والتصديق موقوف على التصور فإذا لم يحصل تصوّر، لم يحصل تصديق! فلا يكون عند بني آدم علم في عامّة علومهم وهذا من أعظم السفسطة][3].

ابن تيمية يؤكد بعد هذا الكلام:

[... إن تصور الماهية إنما يحصل عندهم بالحدّ الذي هو الحقيقي المؤلّف من الذاتيات المشتركة والمميّزة وهو المركب من «الجنس» و «الفصل» وهذا الحدّ إما متعذر أو متعسر كما قد أقرّوا بذلك وحينئذ فلا يكون قد تصور حقيقة من الحقائق دائماً أو غالباً وقد تصور الحقائق فعلم استغناء التصورات عن الحد][4].

التحقيق في رأي ابن تيمية:

كما لوحظ فإن ابن تيمية بنى برهان الاستغناء عن الحدود المنطقية على أساس الاعتراف الذي أظهره المناطقة في صعوبة الحد، ويرى ذلك في آثارهم بوضوح يقول السهروردي في كتاب «حكمة الإشراق»: [إن الإتيان على الحدّ كما التزم به المشّاؤون غير ممكن للإنسان وصاحبهم اعترف بصعوبة ذلك][5].

وفيما يتعلق بصعوبة الحد فإن مؤسس المنطق وكبار مفسريه كإبن سينا قد

---

(١) هو كمال الدين عبدالرحمن بن محمد الأنباري النحوي، صاحب كتاب: الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيين، الذي توفي عام ٥٧٧ هـ. ليس هو أبو بكر محمد بن قاسم الأنباري، المتوفى عام ٣٢٨ هـ.

(٢) القياس في مصطلح الأصوليين وأيضاً المتكلمين يختلف مع اصطلاح القياس لدى المناطقة، القياس عند الفريق الأوّل يساوي التمثيل عند المناطقة وقصد ابن تيمية هنا هو القياس الأصولي.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٨.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٩.

(٥) حكمة الإشراق، طبع طهران، ص ٢١.

أذعنوا بذلك ولكن أبو البركات البغدادي (المتوفى عام ٥٤٧ هـ ق) [في كتاب «المعتبر»] لم يقبل كلام ابن سينا وذلك تحت عنوان: [في حكاية ما أورده من استصعب قانون التحديد وجعله في حدود الامتناع وتسهيل تلك الصعوبة وتجويز ذلك الممتنع][١].

قد نقد مقال الشيخ الرئيس وبعد الإتيان بالحدود المنطقية أمراً سهلاً!.

والخواجة الطوسي (نصير الدين) قد أشار إلى كلام الطرفين في كتاب «أساس الإقتباس» وهكذا قام برفع الاختلاف [الحد هو في الحقيقة ما يساوي الحدود في المعنى، قد عظم الخواجة أبو علي ابن سينا في المبالغة في صعوبة تحديد أعيان الموجودات. . . وبعض أهل الصناعة[٢] قد ردّ عليه هذا الكلام وقد بالغ في سهولة الحد وقال: الحد يكون على حسب الإسم. والإسم على حسب تصور الواضع وفهم المستمع!].

والحق هو أنهم إذا أرادوا الحد الحقيقي التام فيكون مطابقاً للمحدود بالذات وفي نفس الأمر بلا زيادة أو نقصان يكون الحال على ما قاله أبو علي، وإذا أرادوا من التعريف، على حسب تصور المصور يكون الحال على ما قاله هذا المعترض، لأنه يُعلم من تصور شيء أن أي معنى داخل فيه بالذات وأي معنى خارج منه، وهذه هي العلة حيث يقال لشيء واحد حدود مختلفة على حسب الاعتبارات المختلفة.

كما هي «الصورة» و«الطبيعة» و«القوة» في العالم الطبيعي مع أن كل الثلاثة على حسب الذات واحد وتلك الحدود، حدود المفاهيم المختلفة حيث تلزم من تلك الاعتبارات[٣].

وكلام الطوسي هذا في صعوبة الحد التّام يذكّر بكلام آخر لابن تيمية حيث يكتب في إثبات صعوبة الحد المنطقي [. . . أنه ما من تصور إلّا وفوقه تصور أتّم منه، وأنّا نحن لا نتصور شيئاً بجميع لوازمه حتى لا يشذّ عنّا منها شيء وأنه كلّما كان التصور لصفات المتصور أكثر كان التّصور أتمّ[٤]].

---

(١) المعتبر، طبع حيدرآباد ـ دكن، ج ١ ص ٦٤.
(٢) المقصد هو أبو البركات البغدادي.
(٣) أساس الاقتباس، طبع جامعة طهران، ص ٤٤١ و٤٤٢.
(٤) الرد على المنطقيين، ص ٩.

قبلُ ابن تيمية قال السهروردي تقريباً شبيه هذا البيان في كتاب «حكمة الإشراق» في إثبات صعوبة الحد وبالشكل التالي: [... من ذكر ما عرف من الذاتيات لم يأمن من وجود ذاتي آخر غفل عنه، وللمستشرح أو المنازع أن يطالبه بذلك وليس للمعرّف حينئذ أن يقول: لو كانت صفة أخرى لاطّلعت عليها! إذ كثير من الصفات غير ظاهرة](١).

مع الإنتباه لكلام ابن تيمية والسهروردي، أن الموجودات في عالم الكون أعمق وأعقد من أن يقدر الإنسان على معرفتها عن طريق الظواهر للأمور وعلائمها!، ومن هذه الجهة، أن الحدود المنطقية التي تكفلت وبشكل سطحي معرفة حقائق الأشياء والحصول على صورة كاملة عنها، فعملها ناقصة وغير تامة!، وكلام هذين العالمين المسلمين، ينبه إلى لزوم التعمق والغور في الأشياء أكثر من ذي قبل، وكلامهم يدل على هذ المعنى أننا دائماً يجب أن نفترض للكون أبعاداً ذاتية أخرى غير التي عرفناها بحواسنا الظاهرية ولا نكتفي بظواهر الأمور.

وإن حوادث الأيام وتقدم العلوم التجريبية قد أيد صحة كلام هذين العالمين (ومن قبلهما أبو النجا الفارض). وأثبت بوضوح أن التعاريف والحدود التي وضعها المناطقة عن طريق الجنس والفصل لكثير من الأشياء المحسوسة. أنها ناقصة وسطحية ـ كما أظهرنا سابقاً ـ فضلاً عن الحقائق والتجارب البعيدتان من التجربة البشرية وحسه!.

وإذا تعمق باحثو الخلف تبعاً لهذه القاعدة في الموجودات الطبيعية عن طريق التجربة والعقل أيضاً، وبحثوا أكثر من ذي قبل في الطبيعة وتعمقوا فكان للمعرفة في العلوم الطبيعية الآن له مقام آخر بين المسلمين، مع الأخذ بالاعتبار أن الانتقادات والآراء لأبي النجا وابن تيمية وأمثالهما قد ظهرت في المجتمع الإسلامي قبل نقّادو الغرب فكان تقدم المسلمين في المستقبل بالنسبة لمعرفة نظام الكون وطبائع الأشياء محرزاً و مسلماً. وخاصة أن القرآن الكريم قد حض المسلمين ورغبهم للبحث في هذا الطريق وبل أمر بذلك والآيتان التاليتان خير شاهد لهذا المقال: ﴿أَوَلَمْ يَنظُرُوا فِي مَلَكُوتِ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا خَلَقَ اللَّهُ

(١) حكمة الإشراق، ص ٢١.

مِن شَيْءٍ ﴾ (الأعراف: ١٨٥). ﴿ قُلِ ٱنظُرُواْ مَاذَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ ﴾ (يونس: ١٠١).

فائدة الحد في رأي ابن تيمية:

هنا يُطرح سؤال، وهو ما هو فائدة الحد في رأي ابن تيمية؟ وهل سعى المناطقة للحصول على الحدود لغو ولا قيمة له ولا فائدة منه إطلاقاً؟! . يجيب ابن تيمية على هذا السؤال في الفصل الثاني من كتابه ويقول: (المحققون من النظار يعلمون أن الحدّ، فائدته: «التمييز بين المحدود وغيره» كالإسم. ليس فائدته تصوير المحدود وتعريف حقيقته وإنّما يدّعي هذا، أهل المنطق اليوناني ـ أتباع أرسطو ومن سلك سبيلهم وحذا حذوهم تقليداً لهم من الإسلاميين وغيرهم)[١].

ثم يقول ابن تيمية إذا كنا نرى أن بيان الحدود المنطقية على طريق أتباع أرسطو قد دخل إلى مباحث أصول الدين والفقه الإسلامي فإن هذا النفوذ حدث بعد الغزالي يعني من أواخر القرن الخامس الهجري وقبل ذلك لم يكن له وجود. وكل المفكرين والمتكلمين المسلمين من المعتزلة والأشاعرة والكرامية والشيعة وأتباع الأئمة الأربعة وآخرون لم يعطوا للحدود المنطقية قيمة أكثر من أنها تميّز المحدود من الأشياء الأخرى.

وبعد ذلك استشهد ابن تيمية بمقال للإمام الجويني من كتاب «شرح الإرشاد»[٢] حيث قال: (القصد من التحديد في اصطلاح المتكلمين، التعرض لخاصّة الشيء، وحقيقته التي يقع بها الفصل بينه وبين غيره)[٣].

ثم ينقل ابن تيمية عن كتاب معيار العلم للغزالي الذي قال: (لما عسر ـ الحد المنطقي ـ اكتفى المتكلمون بالتميز)[٤] وبعد ذلك يورد نقد الغزالي على

---

(١) الرد على المنطقيين.

(٢) هذا الكتاب أُلِّف في علم الكلام وهو شرح على كتاب «الإرشاد في قواعد الإعتقاد» للمتكلم المشهور من أهل السنة أبو المعالي عبدالملك بن عبدالله الجويني (المتوفى عام ٤٧٨ هـ ق). شرحه تلميذه أبو القاسم الأنصاري وكان الجويني أستاذ الغزالي واشتهر بإمام الحرمين.

(٣) الرد على المنطقيين.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٢١. يقارن مع معيار العلم، ط. مصر، بسعي د. سليمان دنيا، ص ٢٨٣.

المتكلمين حيث قال؛ إذا كان الأمر كما قال المتكلمون ـ (ويلزم عليه الإكتفاء بـ «الخواص» فيقال في حدّ الفرس، أنّه «الصهال!» وفي حد الإنسان، أنّه «الضحاك» وفي الكلب، أنّه «النباح» وذلك في غاية البعد عن غرض التعريف لذات المحدود)[1].

يقول ابن تيمية في جوابه على الغزالي: [كذلك سائر الحدود وهي غير محصلة لتصوير ذات المحدود][2] يعني سواء أننا اعتبرنا الإنسان «حيواناً ضاحكاً» أو كما يقول المناطقة: «حيواناً ناطقاً» فلا يكون ثمة فرق كبير وعلى كل حال، لم يكشف الستار عن حقيقة الإنسان وعمق ذاته، وهذه الألفاظ ليست معرفة لذات البشرية. هناك شيء واحد كما يقول ابن تيمية فائدة هذه الحدود هي: [. . . وإنما المقصود أنّها من جنس فائدة الأسماء وأنها «مذكّرة» لا «مقصورة» أو معرفة بالتسمية مميّزة للمسمّى من غيره أو معرفة بالقياس[3]].

الوجود والماهيّة:

يتطرق ابن تيمية في خلال بحثه في الحدود إلى المباحث المختلفة وبالتناسب، حيث لها أهمية كبيرة وقيمة عالية، ويُهتم بها في المنطق والفلسفة شديد الإهتمام، من جملتها: اختلاف «الوجود» و «الماهية» والفرق بين «الذاتي» و «العرضي».

وأما بشأن الموضوع الأول من الأحسن أن يبحث في الفلسفة ويُتكلم حولها بشكل واسع، وهنا نذكّر فقط أن ابن تيمية لا يعتقد بتقدم الماهية على الوجود أو الوجود على الماهية وبالتمييز بينهما. ويعتبر ماهية كل الشيء عين وجوده ولهذا الوجه لا بد أن يُعد هو الوجه المقابل لمتفلسفي الأرسطيين، حيث بناء على قول صدر الدين الشيرازي (المتوفى عام ١٠٥٠ هـ ق) كانوا يعتبرون الوجود والماهية شيئان متغايران واعتقدوا أن: [. . . هما متغايران في الأعيان[4]].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٢١. يقارن مع معيار العلم، ط. مصر، بسعي د. سليمان دنيا، ص ٢٨٣.

(٢) الرد على المنطقيين ص ٢٣.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٤٣.

(٤) الأسفار الأربعة، طبع دار المعارف الإسلامية، ج ١ ص ٦٢.

يقول ابن تيمية في هذا الصدد: (... فوجود الشيء في الخارج عين ماهيته التي في الخارج)[1] فبناءً على هذا لا بد من القول أن ابن تيمية في البحث عن الوجود والماهية يخالف المناطقة جميعاً والحكماء الذين يعتبرون من أصحاب الرأي في المنطق كالشيخ إشراق وغيره يوافقون ابن تيمية من حيث أن هؤلاء يعتبرون وجود الشيء أمراً اعتبارياً ولا يعتقدون بأصالة الماهية.

والمخالفة الوحيدة لإبن تيمية مع فئتين: الأولى، هي التي يعتقد أصحابها بتغاير الوجود والماهيّة في العالم الخارجي ويدعون كما يقول ابن تيمية: (أن الماهيّة لها حقيقة ثابتة في الخارج غير وجودها)[2] هذه الفئة هم المشاؤون وهم من أتباع أرسطو.

والفئة الثانية هي التي يعتبر أصحابها أن الماهية والوجود يتحدان في العالم الخارجي من الذهن ولكنهم في التحليل العقلي والعالم الذهني يمايزون بينهما، وابن تيمية في كتابه لم يتطرق إلى هؤلاء كثيراً، إلا عندما أظهر رأيه ولم يهتم بردّ آرائهم وربما هذا الرأي لم يكن شائعاً ومعروفاً في عصر ابن تيمية على كل حال فإنه لمّا يقول: [وإذا قيد وقيل: «الوجود الذهني» كان هو الماهية التي في الذهن، وإذا قيل «ماهيّة الشيء في الخارج» كان هو عين وجوده الذي في الخارج][3] فأظهر ابن تيمية بهذا المقال أنه لا يوافق على فصل الماهية عن الوجود.

وبرأي المؤلف أن مغايرة الوجود للماهية في عالم العقل من أحكم الآراء في مبحث معرفة الوجود. ولا نوافق هنا ابن تيمية.

ومن المتأخرين اشتهر صدر الدين الشيرازي بالعمق في النظر في مباحث الوجود ويقول في كتاب «الأسفار» ويعتبر بمثابة دائرة المعارف لفلسفته: [الحق عندنا ـ كما مرّ ـ أنه ليس بين الماهية والوجود مغايرة في الواقع أصلاً بل للعقل أن يحللّ بعض الموجودات إلى ماهيّة ويلاحظ بينهما اتصافاً ونسبة][4].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٦٥.

(٢) و (٣) الرد على المنطقيين، ص ٦٤ و ٦٥.

(٤) الأسفار الأربعة، طبع دار المعارف الإسلامية، ج ١ ص ٦٢.

قد قبل السبزواري هذا الرأي وقال في منظومته الفلسفية:

إن الـوجـود عـارضُ الـمـاهـيَّـة تـصـوّرا واتّـحـدا هُـوِيَّـه[1]

أجل، وإن كان الوجود والماهية في خارج الذهن متحدان ولكن في مقام التصور أن مفهوم الوجود وهو عبارة عن بروز الأشياء وظهورها أو تحققها وثبوتها، لا يتضمن خواص الموجودات ولا يصف ماهيّتها. ويحكم بثبوت الأشياء في الخارج أو الواقع بغض النظر عن كيفيّتها سواء مفاد هذا الحكم يكون اعتباراً محضاً ويكون من مولود بنية الذهن[2] أو له حقيقة ويكون كاشفاً عنها، حيث أن الوجود والماهية في الحقيقة شيئان متغايران.

ومن جملة الأدلة لإثبات هذا المعنى أحدها: «صحة سلب الوجود عن الماهية» مع أن الماهية لا تسلب من ذاتها وذاتياتها! مثلاً يمكن القول: (لا يوجد الغول) ولكن لا يمكن القول: (الغول ليس له الغول!!).

الدليل الآخر هو أننا في حمل الوجود على الماهية بحاجة إلى البرهان ولكن في حمل الماهية على نفسها وعلى ذاتياتها لسنا بحاجة إلى دليل. حيث إذا ادعينا (لا يوجد العقل المجرد) فلا بد أن نأتي بالدليل، ولكن إذا قلنا: «العقل المجرد له شعور» فلا حاجة بنا إلى الدليل، في هذه المناسبة يقول السبزواري:

لِصحَّـة السَلْب عـلى الكـونِ فـقط ولإفـتِـقـارِ حـمـلهِ إلـى الـوَسَط[3]

ويجدر أن نقول أن هذا خيط له رأس طويل وليس مكان فكّه في هذا الكتاب وهنا يكفي أن نشير أن ابن تيمية كان مخالفاً بصورة أكثر مع فئة من المناطقة الأرسطيّين الذين كانوا يعتقدون بمغايرة الوجود عن الماهية في خارج الذهن وفي هذا المقام قال ابن تيمية: (فالتفريق بين «الوجود» و«الثبوت» مع دعوى أن كليهما في الخارج، غلط عظيم! وكذلك التفريق بين «الوجود» و«الماهيّة» مع دعوى أنّ كليهما في الخارج)[4].

(١) اللئالي المنتظمة، قسم الفلسفة، ط. الحجري، ص ١٨.

(٢) كما قال بهذا من المعاصرين السيد حائري مازندراني صاحب كتاب حكمت بوعلي سينا. ـ بالفارسية ـ.

(٣) اللئالي المنتظمة، قسم الفلسفة، ص ١٨.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٦٥ ـ ٧٠.

الذاتي والعرضي:

تطرق ابن تيمية في بحث الذاتي والعرضي إلى عدة موضوعات، أحدها أنه يقول: [... إن ما ذكروه من الفرق بين «العرضي اللازم للماهيّة» و«الذاتي» لا حقيقة له، فإن الزوجيّة والفرديّة مثل الحيوانية والنطق للإنسان... وإذا قيل؛ أنه يمكن أن يخطر بالبال «الأربعة والثلاثة» فيفهم بدون أن يخطر بالبال كون ذلك عدد شفعاً أو وتراً! قيل: يمكن أن يخطر بالبال الإنسان، مع أنه لم يخطر بالبال أنه ناطق ولا أنّه حيوان! وإذا قيل: إن هذا لا يكون تصوراً تامّاً «للإنسان» قيل: إن هذا لا يكون تصوراً تاماً للأربعة والثلاثة](1).

إن المناطقة لتفريق الذاتي من العرضي قد أتوا بضوابط ومن أهمها أن ذاتية أي شيء في مقام التعقل مقدمة على ذات ذلك الشيء أو ماهيته ولكن العرضي ليس كذلك (سواء يكون العرضي اللازم أو المفارق) وكما قال الخواجة الطوسي في كتاب «أساس الإقتباس». [... تصوّر ذلك الذاتي مقدم على الماهية في الرتبة، إذ تصور ذلك الذاتي علّة لتصور الماهية](2) في هذه المناسبة قال السبزواري:

ذاتيٌّ شيءٍ لم يكن معلّلاً　　　وكانَ ما يسبقُه تعقُّلاً(3)

أما ابن تيمية لا يقبل هذا الرأي ويعتقد لأنه لا حقيقة في العالم الخارجي للتقدم الذاتي بالنسبة للذات أو ماهية الأشياء فلا يتقدم أيضاً في الذهن بشكل طبيعي لأن الذهن في فهم حقائق الأشياء تابع للخارج لا الخارج تابع للذهن! ويقول في هذا الصدد: [إنّ هذا خبر عن وضعهم، إذ هم يقدّمون هذا في أذهانهم ويؤخرون هذا، وهذا تحكّم محض، فكل من قدّم هذا، دون هذا فإنّما قلّدهم في ذلك ومعلوم أن الحقائق الخارجيّة المستغنية عنّا لا تكون تابعة لتصوّراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، فليس إذا فرضنا هذا مقدماً وهذا مؤخراً يكون هذا في الخارج كذلك](4).

---

(1) الرد على المنطقيين، ص ٦٥ ـ ٧٠.
(2) أساس الاقتباس، طبع جامعة طهران، ص ٢٣.
(3) اللئالي المنتظمة، قسم المنطق، ط. حجري، ص ٢٩، لا بد من الإنتباه أن «عدم قابلية التعليل» في المصراع الأول من البيت ليس خاصاً للأمور الذاتية إذ أنه يصدق على «العرضي اللازم». مثلاً، الزوجية بالنسبة لعدد (٤) لا تقبل التعليل.
(4) الرد على المنطقيين، ص ٧١.

ويقول ابن تيمية في تأييد كلامه السابق: (. . . إنهم قالوا: «الذاتيات» هي «أجزاء الماهيّة» وهي متقدمة عليها في الذهن وفي الخارج! و «الأجزاء» هي هذه «الصفات» فجعلوا صفة الموصوف متقدمة عليه في الخارج وهذا ممّا يعلم بصريح العقل بطلانه)(١).

تأييد رأي ابن تيمية وتعقيبه:

في تأييد نظر ابن تيمية نقول إن المناطقة مثلاً يعتبرون شكل المثلث بالنسبة لماهيته ذاتياً وأيضاً يعدون النطق يعني (وجود قدرة التعقل والنطق الداخلي) بالنسبة للإنسان من الأمور الذاتية هل هنا نستطيع أن نقول أن شكل المثلث في العالم الخارج من الذهن قد سبق ماهية المثلث؟!! أم لا بد من الاعتراف أن هذا التقدم أمر ذهني اعتباري محض؟ وكذلك هل يمكن أن يُقبل بالصدق أن قوة التعقل في الآدمي مقدمة على ذاته وماهيته؟.

واضح أن هذه الأمور لا يمكنها أن تكون في الخارج كما هيأتها المناطقة في عالم الذهن وكذلك يحكمون! ولذا إذا سبق في الذهن تصور الذاتيات على تصور الذات وماهية الأشياء في الرتبة والمقام فهذا التقدم من خواص ذهن الإنسان ومولود من إدراكاتنا الذهنية والعقل هو الذي يوجد اعتبار التقدم والتأخر أحياناً في ضمن تحليل الأمور، والإدراكات الاعتبارية للذهن ليست كاشفة عن الواقعيّة ولا تُعَد مميزة لحقيقة الأشياء ولهذا السبب لا يمكن الاستناد بالأمر الإعتباري والذهني المذكور للتفريق بين «الذاتي» و «العرَضي اللازم» في عالم الخارج من الذهن ويجدر الذكر أن ابن تيمية لم يكتف بهذا وبل ادعى أن التقدم والتأخر المذكورين ليس لهما طريق طبيعي في عالم الذهن بل هما من وضع المناطقة وولدا صرفاً لتعاقدهم عليهما. (إنّ هذا خبر عن وضعهم إذ هم يقدّمون هذا في أذهانهم ويؤخّرون هذا)(٢) وبرأينا مع أن أساس كلامه صحيح ومحكم حيث لا حقيقة لسبقة الذاتيّة على الذات في الخارج ولكن يُظن أن بنياننا العقلي والإدراكي حين التحليل يعتبر أن هناك نوعاً من التقدم مثلاً لشكل المثلث على ماهيته الكليّة بهذا الاعتبار حيث لولا يكون الشكل المذكور فسوف لا يكون

(١) الرد على المنطقيين، ص ٧٣.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٧١.

للمثلث وجود أصلاً، كما لولا تكون قوة التعقل فلا يكون إنسان أصلاً. ولكن كما مرّ أن هذه الاعتبارات ليست مرآة تظهر كل ما في الخارج ولا تظهر حقائق الأشياء.

ومن الخارج شكل المثلث مقدم على ماهيته وقوة النطق والتعقل مقـدمة على ذات الإنسان.

ولكن، التحقيق على أن ما منشأ هذه الأمور الاعتبارية؟ ولماذا يقول العقل بالاعتبار في مجال تحليل الأمور لبعض القضايا غير الواقعية خارج عن وظيفة هذا الكتاب ويتعلق بعلم معرفة الذهن أو علم النفس الفلسفي، ويجب الكلام عنه في البحث عن «حدود المعرفة وقيمة الإدراكات».

الدور المنطقي في أقوال أهل المنطق:

من المباحث الأخرى التي طرحها ابن تيمية فيما تتعلق بـ «الذاتي» ونقد آراء المناطقة في هذا الصدد ودحضها هو هذا الموضوع، حيث يقول ابن تيمية: [. . . فحقيقة قولهم أنه لا يعلم «الذاتي» من «غير الذاتي» حتى تعلم «الماهيّة» ولا تعلم «الماهيّة» حتى تعلم «الصفات الذاتيّة» التي منها تؤلّف الماهيّة! وهذا دور][1].

نرى أنّ هذا النقد وهو يدل على الإحاطة بالموضوع وبجوانبه المختلفة يبدو صحيحاً.

هل يوجد «الكلي» في الخارج؟:

إذا تجاوزنا بحث الأمور الذاتيـة فهناك بحـوث مهمة أخـرى في كتـاب ابن تيمية تلفت النظر وواحد منها موضوع ذهنية «الكلي المنطقي»! يقول ابن تيمية في هذا الصدد: [. . . من أخصّ صفات «العقل» التي فارق بها «الحس» إذ الحس لا يعلم إلاّ معيّناً والعقل يدركه كلّياً مطلقاً][2]، وتوضيح ما قاله ابن تيمية هو: أننا نصادف في إدراكاتنا حيناً تصورات معينة ومعلومة كتصور فلان الصديق

(١) الرد على المنطقيين، ص ٧٧.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٣١٧.

أو كتاب كذا، هذا التصور الذي ينوب عن تأثرات حواسنا يسمى في اصطلاح المنطق «التصور الجزئي».

وتظهر تصوراتنا حيناً في شكل كلي كتصورنا لمطلق «الإنسان» في الذهن الذي ينطبق على أفراد غير محدودين.

في هذا المقام يجرد العقل الصفات المشتركة للأفراد من موارد اختلافهم ويشكل قالباً يسمونه في فن المنطق «التصور الكلي» كما هو القالب «للإنسان الكلي» في ذهننا هو: «جسم نامي حساس متحرك بالإرادة ومدرك لهذه الكليات» وهذا التصور لا ينحصر في فرد خاص ولا ينطبق عليه بل كما قلنا ينطبق على أفراد غير محدودين.

يعترض ابن تيمية هنا على المناطقة أنهم لماذا يظنون أن الكليات توجد في العالم الخارج عن الذهن كما هي صنع في الذهن! يقول في هذا الصدد: [... وهم يتصورون الشيء بعقولهم ويكون ما تصوروه معقولاً بالعقل، فيتكلمون عليه ويظنّون أنهم تكلموا في ماهيّة مجرّدة بنفسها من حيث هي هي! من غير أن تكون ثابتة في الخارج، فيقولون: «الإنسان من حيث هو هو» و «الوجود من حيث هو هو» و «السواد[1] من حيث هو هو» ونحو ذلك ويظنّون أن هذه الماهية التي جرّدوها عن جميع القيود السلبيّة والثبوتيّة محقّقة في الخارج على هذه التجريد وذلك غلط!][2].

ولكي يثبت ابن تيمية أن الكلي المنطقي هو أمر الذهن فقط يتطرق إلى موضوع مهم. ويقول: [ليس كل ما فرضه الذهن أمكن وجوده في الخارج، وليس كل ما حكم به الإنسان على ما يقدّره ويفرضه في ذهنه يكون حكماً صحيحاً على ما يوجد في الخارج.. فإن «الإمكان» يستعمل على وجهين، إمكان ذهني وإمكان خارجي! فالإمكان الذهني أن يعرض الشيء على الذهن فلا يعلم امتناعه بل يقول يمكن هذا! لا لعلمه بإمكانه بل لعدم علمه بامتناعه مع أن ذاك الشيء قد يكون ممتنعاً في الخارج. وأما الإمكان الخارجي، فأن يعلم إمكان الشيء في الخارج وهذا يكون بأن يعلم وجوده في الخارج، أو وجود

(١) هذا الحمل يسمى في اصطلاح المنطق الحمل الأوّلي الذتي.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٣١٧.

نظيره، أو وجود ما هو أبعد عن الوجود منه فإذا كان الأبعد عن قبول الوجود موجوداً ممكن الوجود، فالأقرب إلى الوجود منه أولى][1].

ابن تيمية يريد أن يستنتج من هذا أن مجرد ظهور الكليات المنطقية في القوى العقليّة ليس دليلاً على وجودها أو حتى «إمكان وجودها» خارج الذهن. وبناءً على هذا، أن المناطقة الذين يظنون أن الكليات توجد في الظرف الخارج؛ فقد أخطأوا.

وفي النهاية يقول ابن تيمية بعنوان الرأي النهائي و«فصل الخطاب» بصدد الكلي أو المطلق [وفصل الخطاب: أنّه ليس في الخارج إلاّ جزئي معين، ليس في الخارج ما هو مطلق عامّ مع كونه مطلقاً عامّاً وإذا وجد المعيّن الجزئي - فالإنسان والحيوان - وجدت فيه إنسانيّة مقيّدة غير عامّة ولا مطلقة][2].

آراء أهل المنطق في «الكلي المنطقي»:

هنا يجدر أن نحقق في آراء المناطقة وعقائدهم فيما يتعلق بـ«الكلي» ليُعلم أن رأي ابن تيمية يخالف أية فئة منهم. هناك رأيين في الكتب المنطقية بشأن «الكلي المنطقي»:

أحدهما: أن «الكلي» يوجد في ظرف الذهن وأيضاً في الخارج كما حكى ابن تيمية عن أرسطو وأتباعه بأنهم قائلون بأنواع الكليّة في خارج الذهن ويقول في هذا الصدد: [زعم أرسطو وذووه... أن الحقائق النوعيّة ثابتة في الخارج غير الأشخاص المعيّنة!][3] ويقول ابن سينا في الإشارات: [وكلّ حقّ فإنّه من حيث حقيقته الذّاتية التي بها هو حقّ، فهو متفق واحد غير مشار إليه...][4] الظاهر أن مقصد ابن سينا هو ما قاله قطب الدين الرازي (المتوفى عام ٧٤١ هـ ق) في المحاكمات [... وأنّ كل موجود في الأعيان فهو من حيث حقيقته «الكليّة» غير مشار إليه][5].

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣١٨.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٨٤.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٦٦ و٦٧.
(٤) الإشارات، طبع جامعة طهران، ص ١٠٥.
(٥) المحاكمات، ط. طهران، (الحاشية، شرح إشارات طوسي)، ج ٣ ص ٩ - ١٠. لا يخفى =

ورأى الفئة الثانية: من المناطقة هو أن «الكلي» لا يوجد في الأعيان الخارجية بل هو أمر ذهني كما قال شهاب الدين السهروردي في كتاب: «حكمة الإشراق» تحت عنوان: (الضابط الخامس في أن الكلّي ليس بموجود في الخارج): [هو أنّ المعنى العامّ لا يتحقّق في خارج الذهن، إذ لو تحقّق لكان له هويّة يمتاز بها عن غيره ولا يتصور الشركة فيها فصارت شاخصة وقد فرضت عامّة وهو محال](١).

كما يلاحظ، هذا الرأي هو ما قاله ابن تيمية بشأن «الكلي المنطقي» ولذا فنقده لا يعارض آراء عموم المناطقة وابن تيمية نفسه الذي كانت له إحاطة تامة بآراء المناطقة كان على علم بهذا المعنى كما يقول: [. . . وهذا الكلي المطلق لا بشرط، قد يتنازعون هل هو موجود في الخارج أم لا؟](٢).

ولأن مبتكر فنّ المنطق (يعني أرسطو) كما أورد ابن تيمية كان يعتقد بوجود الأنواع الكليّة في خارج الذهن لذا فإن نقد هذا الناقد الإسلامي الكبير قد توجه إلى المسألة المذكورة أيضاً.

نقد كيفيّة حصول القضايا الكليّة:

وبَيْنَ اتباع أرسطو و«المشائين» طُرح منذ القديم السؤال التالي: كيف توجد القضايا الكليّة في الذهن؟ أن المناطقة الذين كانوا تبعاً لمعلمهم يعني أرسطو قد تشبثوا في هذا الصدد: بـ«العقل الفعال!» يعني ذلك العقل المجرد الذي هو في خارج الوجود الإنساني وهو مبدأ صدور القضايا الكليّة في الذهن البشري على حد قولهم! وابن تيمية يعتقد أن ذهن البشر هو الذي يصنع القضايا الكليّة من طريق «التمثيل» ولا دخل لأيّة قدرة خارجية والمفترضة كالعقل الفعال وأمثاله في صنع القضيّة الكليّة ويقول: [. . . فالعلم بتلك القضية الكلّية لا بد له من سبب فإن عرفوها «باعتبار الغائب بالشاهد» وإنّ: «حكم الشيء، حكم مثله» كما إذا عرفنا

= أن ابن سينا تضارب رأيه بالنسبة للكلي وإن كان قبل وجود الكلي في الظرف الخارج في الإشارات ففي كتاب «عيون الحكمة» قد نفى وجود الخارجي وقال: (الكلي لا وجود له من حيث واحد مشترك فيه في الأعيان!) عيون الحكمة، ط. قاهرة، ص ٥٦.

(١) حكمة الإشراق، طبع طهران، ص ١٧.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٨٤.

أن هذه النار محرقة، علمنا أن النار الغائبة محرقة لأنها مثلها و: «حكم الشيء حكم مثله» فيقال هذا استدلال بقياس «التمثيل» وهم يزعمون أنه لا يفيد اليقين، بل الظّن!.. وإن قالوا بل عند الإحساس بالجزئيات يحصل في النفس علم الكلّي من واهب العقل أو تستعدّ النفس عند الإحساس بالجزئيّات لأن يفيض عليها الكلّي من واهب العقل أو قالوا من «العقل الفعال» عندهم أو نحو ذلك...][1].

ما يقوله ابن تيمية في إفاضة القضايا الكليّة من جهة العقل قد صُرح به في كتب أتباع أرسطو كما تكلم ابن سينا في النمط الثالث «في الإشارات» لما تكلم عن قوي النفس ويقول: (... إنّ ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا، فيه الصور المعقولة بالذات إذ هو جوهر عقليّ بالفعل، إذا وقع بين نفوسنا وبينه اتصال ما ارتسم منه فيها الصّور العقليّة الخاصّة)[2].

وعرفنا أن ابن تيمية على خلاف الفلاسفة المشائين يعتقد أن ذهن الآدمي يصنع القضايا الكليّة من طريق التمثيل دون أن يكون دخل لجوهر مستقل في الخارج من وجود الإنسان باسم «العقل الفعّال» بهذا الصنع. لكن هنا نكتة لم نجد تحقيقها في كلام ابن تيمية، وتلك النكتة هي: أننا قبلنا أن القضايا الكليّة كما قال ابن تيمية تُصنع من طريق «التمثيل» ولكن كيف وأين تضبط الحافظة المادية للإنسان المعاني والقضايا الكليّة والمجردة وتذكرها؟.

تلك هي النقطة الحساسة التي جعلت أتباع أرسطو يفكرون في «العقل الفعال» ويعتقدون بأن الحافظة الإنسانية من حيث أنها قادرة لضبط الجزئيات فلا بد أن تكون هناك قوة خارج وجودنا لتحفظ الكليات المجردة وغير القابلة للتقسيم وفي اللحظة المناسبة تلقيها في النفوس الإنسانية وهذه القوة الخارجية هو «العقل الفعال» نفسه، كما كتب ابن سينا نظراً إلى هذه النكتة في كتاب الإشارات: ويقول: [نحن نجد في المعقولات نظير هاتين الحالتين أعني فيما يذهل عنه ثم يستعاد.

لكن الجوهر المرتسم بالمعقولات كما يبيّن لك غير جسماني ولا منقسم،

(١) الرد على المنطقيين، ص ١١٥.
(٢) الإشارات، طبع جامعة طهران، ص ٩٦.

فليس فيه شيء كالمتصرّف وشيء كالخزانة!. . . لأنّ المعقولات لا ترتسم في جسم، فبقي أن ها هنا شيئاً خارجاً عن جوهرنا، فيه الصور المعقولة بالذات!. . .][1].

في مقابل بيان ابن سينا هذا، الجواب الذي بأيدينا هو من أبي حامد الغزالي في كتاب «تهافة الفلاسفة» حيث ينفي أساساً «الكلي المعقول» ويدعي أنه لا يوجد في العقل كالحس شيء يسمى «الكلّي» بل تلك الجزئيات الحسية تظهر في العقل بصورة أخرى ويقول: [أنّ المعنى الكلي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلّم! بل لا يحلّ في العقل إلاّ ما يحلّ في الحسّ! ولكن يحلّ في الحس مجموعاً ولا يقدر الحسّ على تفصيله والعقل يقدر على تفصيله. ثم إذا فصل، كان المفصل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيّاً كالمقرون بقرائنه إلاّ أنّ الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال أنّه كلي على هذا المعنى. . .][2]. ويجدر الذكر أن قول الغزالي قد اعترض عليه ويقول ابن رشد في كتاب «تهافت التهافت»: [فإنّه لو كان هذا هكذا، لما كان بين إدراك الحس وإدراك العقل فرق][3].

ولكن اعتراض ابن رشد غير موجه لأنه كما صرح الغزالي ليس للحس قدرة على التقسيم وتفكيك الأمور المشابهة حتى يحصل «الكلّي» ولكن للعقل هذه الميزة وربما رأي ابن تيمية مبنيّ على أن العقل يصنع «الكلّي المنطقي» من طريق «التمثيل» هو إشارة إلى هذا الموضوع.

القياس المنطقي في نظر ابن تيميّة:

لقد بحث ابن تيمية القياس ونقده من حيث مقدماته ومن حيث قيمته وأهميته والذي يبدو مهماً هو رأيه بشأن قيمة القياس وهو، هل القياس يستطيع أن يوصل الإنسان إلى علم جديد لم يطلع عليه من قبل أم لا؟ يقول ابن تيمية في هذا الصدد: [لكن الذي بيّنه نظّار المسلمين في كلامهم على هذا المنطق اليوناني المنسوب إلى أرسطو صاحب التعاليم أنّ ما ذكروه من صُوَر «القياس»

(١) الإشارات، طبع جامعة طهران، ص ٩٦.

(٢) تهافت الفلاسفة، طبع مصر، (دار المعارف)، ص ٢٧٠.

(٣) تهافت التهافت، طبع مصر، (دار المعارف)، القسم الثاني، ص ٨٥٧.

و «موادّه» مع كثرة التّعب العظيم، ليس فيه فائدة علميّة بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم][1]. ويقول ابن تيمية في صدد تعليله لكلامه السابق: [إذا كان لا بُدّ في كل قياس من قضيّة كليّة فتلك القضيّة الكليّة لا بُدّ أن ينتهي إلى أن تعلم بغير قياس ـ وإلا لزم الدور والتّسلسل ـ فإذا كان لا بد أن تكون لهم قضايا كليّة معلومة بغير قياس فنقول: ليس في الموجودات ما تعلم الفطرة له قضية كليّة بغير قياس إلاّ وعلمها بالمفردات المعينّة من تلك القضية الكليّة أقوى من علمها بتلك القضية الكليّة][2].

الموضوع الحساس في البحث عن القياس هو الإلتفات إلى هذه المسألة أن الكبرى الكلي للقياس كيف ومن أي طريق قد حصل عليها؟. ويلاحظ في البيان المذكور أن ابن تيمية قد تنبه لهذه المسألة. ها هنا لا بد من التحقيق مع وجود ما قيل: هل للقياس المنطقي أية فائدة في رأي ابن تيمية أم لا؟ الفائدة الوحيدة من القياس في رأي ابن تيمية التي يمكن أن يتصور من القياس هي التذكر وتكرار المعرفة حيث يقول: [. . . وحاصل «القياس» إدراج خاص تحت عامّ ومعلوم أنّ من علم العامّ فقد علم شموله لأفراده ولكن قد يعزب عنه دخول بعض الأفراد فيه. . . كما مثّله المنطقيّون ـ ابن سينا وغيره ـ فيمن ظنّ أنّ هذه الدابّة تحمل، فيقال له: أما تعلم أنّ هذه بغلة؟ فيقول نعم! ويقال له: أما تعلم أنّ البغلة لا تحمل؟ فحينئذ يتفطّن لأنها لم تحمل! فهذا وإن ذكر بشيء كان غافلاً عنه لم يستفد بذلك علم ما لم يكن يعلمه][3].

حكمنا بالنسبة لنقد ابن تيمية للقياس:

لقد عرفنا أن رأي ابن تيمية هو ما يمكن حصوله من طريق القياس يمكن الوصول إليه من طريق آخر (أسهل من القياس). وفائدة القياس في التذكر وإعادة المعرفة لا أنه علم جديد ومعرفة غير معروفة! وفي هذا الصدد لإبن تيمية

---

(١) الرد على المنطقيين ، ص ٣١٦.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٣١٦.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٣٣٩ و ٣٤٠.

مخالفون، وبإيراد كلام بعضهم ودراسة كلام الطرفين يمكننا أن نحكم بشكل أكثر موضوعياً، من جملة هؤلاء المخالفين أبو حامد الغزالي.

إنّ الغزالي من مشاهير المفكرين وقام وتصدى لفلسفة أرسطو بشدة قبل ابن تيمية ولكنه قبل منطق أرسطو وقد روجه من قالب الأمثال، والاصطلاحات الجديدة، وكما يقول ابن تيمية: [وأبو حامد ذكر في القسطاس المستقيم الموازين الخمسة وهي منطق اليونان بعينه غيّر عباراته!][1].

بناءً على هذا فإن الغزالي من المدافعين عن المنطق والقياس المنطقي وفي معرض (هجوم المتكلمين المسلمين على القياس) يقول في كتاب «معيار العلم»: [ومنها قولهم: إن الطريق الذي ذكرتموه في الإنتاج لا ينتفع به لأنّ من علم المقدمات على شرطكم فقد عرف النتيجة مع تلك المقدمات بل في المقدمة عين النتيجة فإنّ من عرف أنّ الإنسان حيوان وأنّ الحيوان جسم، فيكون قد عرف في جملة ذلك: أن الإنسان جسم فلا يكون العلم بكونه جسماً، علماً زائداً مستفاداً من هذه المقدمات. قلنا: العلم بالنتيجة علم ثالث زائد على العلم بالمقدمتين، وأمّا مثال الإنسان والحيوان، فلا نورده إلّا للمثال المحض وإنّما ينتفع به فيما يمكن أن يكون مطلوباً مشكلاً وليس هذا من هذا الجنس بل يمكن أن لا يتبيّن للإنسان النتيجة وإن كان كلّ واحدة من المقدمتين بيّنة عنده! فقد يعلم الإنسان أنّ كلّ جسم مؤلّف حادث وهو مع ذلك غافل عن نسبة الحدوث إلى الجسم وإنّ الجسم حادث فنسبة الحدوث إلى الجسم غير نسبة المؤلّف إلى الجسم بل هو علم حادث يحصل عند حصول المقدّمتين وإحضارهما معاً في الذهن مع توجه النفس نحو طلب النتيجة][2].

إن الغزالي في هذا المقال يسعى لكي يثبت أن العلم بالنتيجة غير المعرفة بمقدمات القياس قد عدل عن المثال الأوّل الذي جاء في بداية مقاله وكما لوحظ فقد تطرق إلى مقال آخر.

أمّا بصدد المثال الجديد يمكن أن نسأل الغزالي: من أين وجد الكبرى الكلي في المثال المذكور حيث يقول: (إن كل مؤلف حادث)؟ إذا كان هذا

(١) الر على المنطقيين، ص ٣٧٣.
(٢) معيار العلم، طبع مصر، ص ٢٣٥ - ٢٣٦.

العالم المحقق وجد الكبرى لقياسه من طريق «الإستقراء» ففي هذه الصورة قبل إظهار الكبرى المذكورة لا بد أن يكون على علم بالحدوث التركيبي للأجسام (حيث هي مؤلفة من الأجزاء كما يقول الغزالي) إذن فنتيجة القياس المبني على حدوث الأجسام ليس علماً جديداً.

وإذا كان كبرى الكلي للغزالي وجدت من طريق آخر فما هو؟ هل كبراه من زمرة البديهيات أو بالإصطلاح المنطقي من «الأولويات»؟ قطعاً لا! لأن الحكم على أن (كل مؤلف حادث) لم يلق قبولاً عند كثير من الناس وخاصة الملاحدة ولذا لا بد من إقامة الدليل والبرهان لإثباته وإثبات الأمر البديهي لا يحتاج إلى دليل.

لا بد أن نقبل أن الغزالي وجد هذه القاعدة من طريق التمثيل المنطقي وفي هذه الصورة يرجع القياس إلى التمثيل! ومن طريق التمثيل يمكن أن نصل إلى نتيجة القياس بشكل أسهل، ونذكر كلام ابن تيمية حيث قال: (كلّ ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي، يمكن علمَه بدون قياسهم المنطقي!)[1].

إذا أردنا أن نتحقق كيف يمكن الوصول إلى النتيجة التي قالها الغزالي: (يعني الحدوث التركيبي للأجسام) من طريق التمثيل؟ يجب أن نعلم أن الباحث في أول مطالعته للأشياء يلاحظ أن «حدوث بعض الأجسام يتلازم مع تركيب أجزائها وإيجادها». ولكن لأنه يواجه كثير من الأجسام بعد تركيب أجزائها لذا فلا يدرك حدوثها، وهنا يذهب وراء التمثيل ويجد وجهاً جامعاً بين فئتين من الأجسام وذلك عبارة عن «حاجة الأجزاء إلى «التركيب» ورفع هذه الحاجة دون «العلة» لا يمكن قطعاً، وتدخّل «العلة» في تركيب الأجسام متلازم مع أمر جديد وذلك حدوثها.

والنكتة الأخرى التي صرح بها ابن تيمية ويجب أن نتحقق من مثال الغزالي الأخير هو أنه قال: (وحاصل القياس إدراج خاصّ تحت عامّ ومعلوم أنّ من علم العامّ فقد علم شموله لأفراده ولكن قد يعزب دخول بعض الأفراد فيه)[2].

بناءً على القاعدة التي يقولها ابن تيمية فهذه القضية الخاصة يعني (أن الأجسام ـ التي وجدت من الأجزاء ـ حادثة).

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣٣٩.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٣٣٩.

يندرج تحت هذا الحكم حيث (كل مؤلف من الأجزاء حادث) لكن قد يحدث غفلة عنه. وأننا ندري أن الطريق لإزالة الغفلة هو التذكر وإعادة المعرفة وليس هو العلم الجديد والمعارف البديعة! فالقياس لا يفيد علماً جديداً ويمكن القول: إذا لم يكن الخاص مندرجاً في العلم فنتيجة القياس لم تكن مع مقدمته!، مع أن الغزالي نفسه يعترف بهذا التناسب بشكل ما، إلى حد أنه يقول في كتاب «معيار العلم»: [. . . إن النتيجة وإن كانت داخلة تحت المقدمات بالقوة دخول الجزئيات تحت الكليّات، فهي علم زائد عليها بالفعل](1).

لأننا قبلنا أن النتيجة على كل حال داخلة في المقدمات فلا يمكننا الإنكار على أن القياس يفيد التذكر كما أننا إذا نظرنا إلى هذه القضية في الهندسة المستوية حيث أن «مجموع زوايا كل مثلث يساوي قائمتين» ثم التقينا بمثلث جديد، بالاعتماد على القضية الكلية فنعد مجموع زوايا المثلث الأخير أيضاً قائمتين، لا نستطيع أن ندعي قط أننا وصلنا إلى علم جديد ومعرفة بديعة وزائدة!، لأننا عرفنا من قبل أن جميع المثلثات شاملة لهذا الحد، وقد كنا غافلين عن الانتباه إلى ذلك المثلث الخاص فقط. إذن في هذا الاستنتاج قد استمدنا من «الذهن» و«الذاكرة» أكثر من العقل!. لذا يمكن القول أن تعبير (العلم الزائد على المقدمة) في كلام مؤيدي المنطق ليس صحيحاً، كما أن النتيجة بعينها لا توجد في المقدمة، وما أعاده الغزالي ومن قول مخالفي القياس لا يصح، أجل، المثال الذي نقله ابن تيمية بصدد «البغلة» عن ابن سينا (وأيضاً أورده الغزالي في معيار العلم) شاهد على هذا المقال حيث أن قوة «الذاكرة» لها دور مهم في تطبيق نتيجة القياس مع مقدمته، وموازنة «التمثيل» مع «القياس» توضح هذا المعنى أكثر، في التمثيل، عندما نريد أن نصدر حكماً بصدد موضوع ما، ليس له سابقة أو خلفية من ذلك الموضوع، يعني أن الذهن لم يحمل قط الحكم على الموضوع المنظور عنه وحمل نظير ذلك فقط على موضوع آخر، إذن فلا سابقة ذهنية في النسبة للحكم الجديد، ولكن هناك سابقة ذهنية في القياس بالنسبة للحكم المحصول عليه كنتيجة ولو كانت لهذه السابقة الصورة الكليّة والإجمالية.

---

(1) معيار العلم، طبع مصر، ص ٢٣٩ ـ ٢٤٠.

أمّا السابقة التي في نتيجة القياس في كبراه الكليّة، تفسر كالتالي: أن الذهن الإنساني في الحقيقة يقول لنفسه، «إن هذا الحكم جار ونافذ بالنسبة للمواضع اللامحدودة التي تتشابه بعضها».

وحينئذٍ إذا ما التقى مع نتيجة القياس وهي تعد واحدة من تلك الموضوعات يصدق أن هذا الموضوع كان في نظره في عداد الموضوعات اللامحدودة في السابق، ولكن ليس بشكل معين ومحدّد! ، إذن، فإفراط مؤيدو القياس حيث يعدون العلم بالنتيجة معرفة زائدة على المقدمات وتفريط مخالفي القياس حيث يقولون بوجود عين النتيجة في المقدمة في جميع الأقيسة كلاهما في الخطأ، والحق هنا لا بد يبحث عنه ككثير من المواضع الآخر في حد الإعتدال خارجاً عن الإفراط والتفريط.

دفاع ابن تيمية عن التمثيل:

من أبسط أشكال الاستدلال هي «التمثيل» يعني أننا نصدر أحكاماً متشابهة على موضوعين متشابهين كل التشابه، ومن أحدهما وهو المعلوم ندرك الآخر حيث حكمه مجهول لنا.

وقد لا يكون الموضوعان متشابهين تماماً ولكن يتساويان في الأحكام بسبب القدر المشترك، ومن هنا يرتقي الذهن ويسير من الموارد المتشابهة إلى العلة الحقيقية للتشابه ويسعى وراء «الوجه الجامع» و«مناط الحكم» بينهما، لكي يستطيع أن ينقل الأحكام من أحدهما إلى الآخر، ويدرك من الحكم المعلوم الحكمَ المجهول والغائب من الشاهد.

يبدو أن بنيان العمل في كثير من الإكتشافات العلمية قد بني على التمثيل يعني أن ذهن المكتشف انتبه من مورد إلى مشابهه أو أن الذهن لُفِتَ باللقاء مع الموارد المشابهة إلى «علّة المشابهة» ومن هذا الطريق فقد كشف شيئاً جديداً.

قد انتبه المتكلمون وكبار فقهاء المسلمين إلى التمثيل منذ القديم وسُمّي «القياس»[1] في مصطلحهم. يعني التمثيل المنطقي هو القياس الكلامي والفقهي والقياس الفقهي هو نفس التمثيل المنطقي.

---

(١) قالوا في تعريفه: (القياس: الحكمُ على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلومٍ آخر، لإشتراكهما في علّة الحكم).

ولا يخفى علينا ضعف التمثيلات البسيطة التي يُصادَر أحكاماً مشهابهة بين شيئين متماثلين بمجرد مشابهة سطحية في بعض الموارد، ولكن الكلام في التمثيلات المنطقية الصحيحة أو القياس الكلامي الصحيح، حيث هو أعلى وأنسب من القياس المنطقي والإستقراء في رأي المتكلمين الإسلاميين الكبار. لأنه قد ثبت فيا مضى أن كل نتيجة يمكننا الوصول إليها من طريق القياس يمكننا الحصول عليها من طريق التمثيل بشكل أبسط، فرجحان التمثيل المنطقي على القياس بَيِّنٌ. كما أن رجحان التمثيل على الإستقراء أيضاً معلوم.

لأن في الإستقراء القوى الحسية تعمل أكثر من القوى العقلية ولذا إسم «البرهان العقلي» ينبغي أن يطلق على الاستقراء، أقل من التمثيل.

قد حدث خلاف منذ القدم بين فقهاء أهل السنة وفقهاء الشيعة في اعتبار القياس الفقهي الذي هو التمثيل المنطقي نفسه ومعظم فقهاء السنة قد عدّوا القياس إحدى «أصول استنباط الأحكام» ولكن فقهاء الشيعة لم يقيموا للقياس اعتباراً. ولكن ليس كذلك البتة أن جميع فقهاء الشيعة يبطلون أنواع القياس بل «القياس المنصوص العلة» وفي الواقع هو التمثيل مقبول لدى الكثيرين منهم ولكن أكثرهم قد ردّوا حجية «القياس المستنبط العلة»(١).

إذ كتب العلامة الحلى (جمال الدين، أبو منصور حسن بن المطهّر، المتوفى عام ٧٢٦ هـ ق)، في كتاب مبادئ الوصول إلى علم الأصول: [إعلم! أنّا لمّا جوزنا تعدية الحكم بالعلة المنصوصة، وجب علينا البحث عن العلة المستنبطة وبيان امتناع تعدية الحكم بها](٢).

= انظر: كتاب معالم الدين وملاذ المجتهدين لجمال الدين أبي منصور. حسن بن زين الدين المتوفى في عام ١٠١١ هـ ق. ط. حجري، ص ٢٢٣ وكما ذُكر هذا المعنى نفسه يسمى لدى المناطقة التمثيل، يقول السبزواري في المنظومة:

تشريكُ جُزئيّ لجزئيٍّ لما يجمعُها في الحُكم تمثيلاً سَما

اللئالي المنتظمة، قسم المنطق، طبع الحجري، ص ٨٦

(١) ومخالفة فقهاء الشيعة مع القياس ليست عامة أيضاً كما أن أحد كبار علماء الشيعة يعني محمد بن أحمد بن جنيد الإسكافي قد قال بالقياس المذكور وقال العلامة الحلي بشأنه: (كان يرى القول بالقياس).

(٢) مبادىء الوصول، طبع بخف، ص ٢١٩.

والمناطقة أيضاً معترفون باعتبار التمثيل وأهميته في صورته الخاصة إذ ينقل ابن سينا في «رسالة في تَعَقُّب موضع الجدلي» صورتين للتمثيل عن قول المتكلمين ويوافق مع إحداهما ويرد الأخرى ويقول: (والأول إذا كان كون المعنى علّة في الأصل، بيّناً بنفسه، أمكن أن يرد إلى البرهانيات باعتبارات يسيرة، وليس كلامنا في هذا، بل في الحكم الذي لا يبيّن بنفسه أنه علّة ويُحتجّ على أنّه علة!)[1].

وأما ابن تيمية في مجال نقد القياس تكلم مراراً عن أهميّة التمثيل وأجاب على الإشكالات التي أوردها المناطقة[2]، والمناطقة يعتبرون التمثيل عادة دليلاً ظنيّاً (لا قطعياً!).

يقول ابن سينا في كتاب «دانشنامهٔ علائي»: [إن المثال ـ يعني التمثيل المنطقي ـ قد يبعث السرور ولكن لا يعتمد عليه].

ويجدر أن نقول أن هذا الدحض ونسبة الضعف موجه على الصورة الثانية والتمثيل حيث أن المتكلمين يدافعون عنها في «العقليات» ومعظم فقهاء أهل السنة في «النقليات». ويسعى المناطقة أن يُضعّفوا استناد المتكلمين لهذا الدليل.

وقام ابن تيمية بنقض آراء المناطقة وردّها ويقول في هذا الصدد: [وأما قولهم: كلّ ما يدلّ على أنّ ما به الاشتراك علة للحكم فظني، فيقال لا نسلّم، فإنّ هذه دعوى كليّة، ولم تقيموا عليها دليلاً! ثم نقول: الذي يدلّ به على عليّة المشترك هو الذي يدلّ على صدق القضيّة الكبرى، وكلّ ما يدلّ به على صدق الكبرى في قياس الشمول، يدلّ به على علية المشترك في قياس التمثيل سواء كان علميّاً أو ظنيّاً فإن الجامع ـ المشترك في التمثيل هو الحدّ الأوسط ولزوم الحكم له هو لزوم الأكبر للأوسط ولزوم الأوسط للأصغر هو لزوم ـ الجامع المشترك للأصغر وهو ثبوت العلة في الفرع][3].

كما يلاحظ أن ابن تيمية هنا يجيب المناطقة من طريق الجدل ويجعل مسلمات الخصم ـ كما يقولون ـ مبني لدفع نقده، ثم يجيب ابن تيمية نقد المناطقة بالنسبة للطرق التي سار عليها المتكلمون واستفادوا منها في التمثيل

(١) منطق ومباحث ألفاظ، ط. طهران، ص ٦٤.
(٢) الرد على المنطقيين، ص ٢١١ وبعدها.
(٣) الرد على المنطقيين ص ٢١٢.

ويتطرق إلى موضوع «الدوران» و«التقسيم» و«تعليل الحكم بالعلة القاصرة» وبَعد ردود المناطقة ويجيب كل قسم منها، ويفصل البحث حيث هو خارج عن هذا المختصر!.

نحن هنا لسنا بصدد الدفاع عن القياس الفقهي ولكن يمكن أن نسأل المناطقة في الدفاع عن التمثيل المنطقي وهو، أنتم في الأصل من أي طريق حصلتم على الكبرى الكلية للقياس؟.

إذا تعرفتم بالكبرى الكليّة من طريق القياس فهذا يؤدي إلى «الدور» أو «التسلسل» وهذا باطل بالإتفاق بيننا وبينكم. وإذا كانت الكبرى الكلية لا بد أن يُحصل عليها دائماً من طريق «البداهة» أو «الإستقراء» ففي هذه الصورة ستكون الكليات المنطقية محدودة جداً ويُسد طريق الإستدلال في كثير من المواضع والموارد. وسيكون القسم الأعظم من الأقيسة المنطقية مظنوناً وغير قابل للإعتماد عليه. لأن الاستقراء التام في جميع الأمور صعب جداً وفوق الطاقة.

إذن لا بد من القول أن كثيراً من الكليات تتحصل من طريق التمثيل فبناءً على هذا ما اعتراضكم على المتكلمين؟ وكيف تضعّفون البرهان التمثيلي الذي هو مبنى عملكم في مقدمات القياس وتجعلونه مظنوناً؟! كأن ابن تيمية أشار إلى هذا الموضوع حينما قال: [إذا كان لا بُدّ في كل قياس من قضيّة كليّة، فتلك القضيّة الكليّة لا بد أن تنتهي إلى أن تعلم بغير قياس وإلاّ لزم الدور والتسلسل...][1].

في آخر هذا الفصل لا بد من الإعتراف أن فوائد آثار ابن تيمية في ميدان المنطق لا تحد ولا تقتصر على ما أتينا به هنا. ولا سيما كتابه الكبير بمنزلة بحر، حيث على الغواصين الأذكياء (المتطلعون) أن يجدوا فيه جواهر قيّمة، ونحن نكتفي بهذا القدر لكي لا نطيل القول وفي الفصل الأخير من الكتاب أيضاً سنستفيد من تحقيقات ابن تيميّة.

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٣١٦.

ابن خلدون ونقد المنطق

الآراء المنطقية في مقدمة ابن خلدون:

بعد ابن تيمية[1] من يمكن أن نعتبره من نقادي المنطق الأرسطي في العالم الإسلامي هو عبدالرحمٰن بن محمد خلدون المغربي (المتوفى في عام ٨٠٦ هـ ق) العالم الاجتماعي الكبير الإسلامي.

ابن خلدون بكتابة مقدمته المشهورة على تاريخه الذي سماه[2]: «كتاب العبر وديوانُ المبتدأ والخبر في أيّام العرب والعجم والبربر ومن عاصرهم من ذوي السلطان الأكبر» قد غير طريق كتابة التاريخ وفتح آفاق جديدة أمام المؤرخين وبحث ذلك خارج عن موضوع هذا الكتاب.

إن مقدمة ابن خلدون بمنزلة «خزانة للمعارف الإسلامية وطرقها» ففي هذا الكتاب قد بحث في علم التفسير والفقه والحديث والكلام والفلسفة والرياضيات والهيئة والهندسة والكيمياء والزراعة والتاريخ والجغرافيا الإقليمي والإنساني

(١) بعد ابن تيمية قد قام تلميذه الشهير شمس الدين أبو عبدالله محمد بن أبي بكر المشهور بابن قيم الجوزية (المتوفى عام ٧٥١ هـ ق) في آثاره كمفتاح السعادة و إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان، بمخالفة المنطق ولكنه لم يذهب بصدد البحوث العلمية واكتفى بذكر عيوب المنطق وسرد أسماء بعض مخالفيه، لذا نحن لم نقم بالبحث عن نظرياته. يقول ابن القيم: (زعم أرسطو وأتباعه أن المنطق ميزان المعاني، كما أنّ العروض ميزان الشعر! وقد بيّن نظار الإسلام فساد هذا الميزان وعوجه وتعويجه للعقول وتخبيطه للأذهان وصنّفوا في ردّه وتهافته كثيراً. وآخر من صنف في ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية ألّف في ردّه وإبطاله كتابين كبيراً وصغيراً بيّن فيه تناقضه وتهافته وفساد كثير من أوضاعه ورأيت فيه تصنيفاً لأبي سعيد السيرافي). إغاثة اللهفان، ج ٢، ص ٢٥٦.

(٢) انظر الصفحة السابعة من المقدمة، طبع بغداد.

والتصوف والأدب وغيره بشكل جذاب حيث يكتب المقريزي المؤرخ المشهور عنه: [لم يعمل مثالها... إذ هي زبدة المعارف والعلوم ونتيجة العقول السليمة والفهوم المستقيمة][1].

قد تكلم ابن خلدون في الفصول المختلفة من مقدمته عن المنطق ومن خلال هذه الكلمات قد بحث في المنطق من ثلاث زوايا:

الأولى: أنه نظر إلى المنطق من حيث التاريخ يعني بين كيفية إيجاده وبحث في نفوذه إلى العالم الإسلام وتكلم عن توسعة المنطق وتكميله بين المسلمين.

الثانية: أن ابن خلدون قد عرف ماهية المنطق بشكل موجز، ثم بدأ بذكر مبادئه وأصوله بشكل موجز ومختصر ولكن في نفس الوقت بعبارات جذابة وبالمهارة يؤدي الكلام حقه.

الثالثة: أن ابن خلدون تعرض للمنطق الأرسطي ناقداً عليه باحثاً فيه.

نحن هنا لا نتطرق إلى القسم الأوّل والثاني من كلام ابن خلدون (وقد تكلمنا بشأنهما في الفصول الماضية بما فيه الكفاية) ولكننا نتناول فقط القسم الثالث من كلامه الذي يشمل نقد المنطق اليوناني.

عيب التوغل في بحوث المنطق!:

قد أظهر ابن خلدون عدم ارتياحه في بداية نقده بهذه القضية إذ أن كثيراً من الباحثين يهدرون قسطاً كبيراً من أوقاتهم القيمة في التوغل في فن «المنطق الصوري الأرسطي» ويضيعون أعمارهم في ترتيب الأشكال المنطقية وأقيستها، ولذا يتأخرون عن العلوم المهمة، وقال:

[اعلم أن العلوم المتعارفة بين أهل العمران على صنفين، علوم مقصودة بالذات كالشرعيات من التفسير والحديث والفقه وعلم الكلام وكالطبيعيات والإلهيات من الفلسفة وعلوم هي وسيلة آلية لهذه العلوم كالعربية والحساب وغيرهما للشرعيات كالمنطق للفلسفة وربما كان آلة لعلم الكلام ولأصول الفقه على طريقة المتأخرين، فأماالعلوم التي هي مقاصد، فلا حرج في توسعة الكلام فيها وتفريع

(١) الخطط، طبع مصر، ص ١٤٨.

المسائل واستكشاف الأدلة والأنظار، فإن ذلك يزيد طالبها تمكناً في ملكته وإيضاحاً لمعانيها المقصودة.

وأما العلوم التي هي آلة لغيرها مثل العربية والمنطق وأمثالها، فلا ينبغي أن ينظر فيها إلا من حيث هي آلة لذلك الغير ولا يوسع فيها الكلام ولا تفرع المسائل، لأن ذلك مخرج لها عن المقصود وصار الاشتغال بها لغواً مع ما فيه من صعوبة الحصول على ملكتها بطولها وكثرة فروعها وربما يكون ذلك عائقاً عن تحصيل العلوم المقصودة بالذات لطول وسائلها مع أن شأنها أهم والعمر يقصر عن تحصيل الجميع على هذه الصورة! فيكون الإشتغال بهذه العلوم الآلية تضييعاً للعمر وشغلاً بما لا يعني، وهذا كما فعل المتأخرون في صناعة النحو وصناعة المنطق وأصول الفقه...][1].

ونحن نرى صحة ما قاله ابن خلدون إلا أن الباحثين متفاوتون، وأكثرهم يجب أن لا يتوقفوا كثيراً وبعد الحصول على المعلومات اللازمة لا بد أن يرحلوا إلى علوم أخرى ولكن يوجد أقلية يميلون أن يشبعوا حب تطلعهم في كل علم ويتعمقوا فيه كثيراً، لا بد أن تكون أبواب جميع العلوم (من المقدمة وذي المقدمة) مفتوحة لهذه الفئة من المحققين لأن تكامل العلم لا يتيسر إلا من هذا الطريق وهذا أمر تنبه إليه ابن خلدون وقال في نهاية مقاله في هذا الفصل: [يجب على المعلّمين لهذه العلوم الآليّة أن لا يستبحروا في شأنها وينبّهوا المتعلّم على الغرض منها ويقفوا به عنده فمن نزعت به همّته بعد ذلك إلى شيء من التوغل فليرقَ له ما شاء من المراقي صعباً أو سهلاً وكلٌّ ميَّسرٌ لما خلق له][2].

نقد ابن خلدون على استعمال المنطق:

لا بد من العلم أن ابن خلدون قد انتقد فن المنطق الأرسطي من جهة استعماله في العلوم الطبيعيّة والإلهيّة لا شك أن هذا البحث إلى جانب توسع ابن خلدون فيه يأخذ أهمية كبيرة وينبغي تأليف كتاب مستقل بشأنه ودراسته، ونحن هنا نوجز مضطرين ونظهر فقط جوانب من هذه المسألة العظيمة ونترك تفصيلها إلى مكان آخر، يقول ابن خلدون في هذا الصدد حيث أن المنطق وقواعده والعقل

(١) مقدمة ابن خلدون، طبع بغداد، ص ٥٣٦ - ٥٣٧.
(٢) مقدمة ابن خلدون، ص ٥٣٧.

والأحكام الذهنية إجمالاً ليس بإمكانها أن تطمئننا في معرفة الأمور الإلهيّة وحتى الأمور الطبيعيّة! ويقول: [. . . البراهين التي يزعمونها على مدّعياتهم في الموجودات ويعرضونها على معيار المنطق وقانونه فهي قاصرة وغير وافية بالغرض، أمّا ما كان منها في الموجودات الجسمانية ويسمّونه «العلم الطبيعي» فوجه قصوره أن المطابقة بين تلك النتائج الذهنيّة التي تستخرج بالحدود والأقيسة كما في زعمهم وبين ما في الخارج غير يقيني لأنّ تلك أحكام ذهنيّة كليّة عامة والموجودات الخارجيّة متشخّصة بموادها ولعلّ في المواد ما يمنع مطابقة الذّهنّي الكلّي للخارجي الشخصي، اللّهمّ إلا ما لا يشهد له الحسّ من ذلك فدليله شهوده لا تلك البراهين! . . .

وأمّا ما كان منها في الموجودات التي وراء الحسّ وهي الرّوحانيات ويسمونه «العلم الإلهي» و«علم ما بعد الطبيعة» فإن ذواتها مجهولة رأساً ولا يمكن التوصل إليه ولا البرهان عليه لأنّ تجريد المعقولات من الموجودات الخارجية الشخصية إنما هو ممكن فيما هو مدرك لنا ونحن لا ندرك الذوات الروحانية حتى نجرد منها ماهيّات أخرى بحجاب الحسّ بيننا وبينها فلا يتأتّى لنا برهان عليها ولا مدرك لنا في إثبات وجودها على الجملة إلّا ما نجده من بين جنبينا من أمر «النفس الإنسانية» وأحوال مداركها وخصوصاً في الرؤيا التي هي وجدانية لكل أحد، وما وراء ذلك من حقيقتها وصفاتها فأمر غامض لا سبيل إلى الوقوف عليه وقد صرّح بذلك محققوهم حيث ذهبوا إلى أن مالا مادّة له لا يمكن البرهان عليه] (١).

نظرة في مقال ابن خلدون:

المقال الأخير لابن خلدون يذكرنا بما قاله قبل هذا محمد أمين استرآبادي العالم الشيعي مع أن كلام هذين العالمين لا يتشابه من كل الأوجه ولكن في نقد العقل النظري وخاصة في المسائل المتعلقة بالإلهيات فإنهما سارا على طريقة متشابهة، ولا أستبعد أن كليهما قد تأثرا إلى حد ما في هذه الفكرة من آراء ومكتب أبو الحسن الأشعري (المتوفى عام ٣٢٤ هـ). وخاصة أن ابن خلدون نفسه كان يميل إلى الأشعرية، ويمجّده (٢) في كتاب «المقدمة».

---

(١) مقدمة ابن خلدون، ص ٥١٦ - ٥١٧.

(٢) انظر مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٤ و ٤٦٥ (الفصل المتعلق بعلم الكلام) حيث يقول: =

ولم يذعن أبو الحسن الأشعري لحكومة العقل في بعض المـوارد واعتبر حكمه محدوداً كما نقل عنه الشهرستاني (المتوفى عام ٥٤٨ هـ) في كتاب الملل والنحل: ([قال الأشعـري: والواجبـات كلّها سمعيّة، والعقل لا يوجب شيئاً ولا يقتضي تحسيناً ولا تقبيحاً!)(١).

وفي نفس الوقت لكلام ابن خلدون واسترآبادي مـزايا أخـرى وذو فوائـد عديدة، وتكلما بالتأمل والتعمق وهما حقاً ينبهان العقل المتهور ويحدان من جسارته! ومع كل هذا فحبل الكلام هنا طويل وطريق التأمـل والتحقيق مفتوح، وتحليق طائر العقل لا يُحد بسهولة وطريق الإجابة غير مسدود.

أوّلاً: لأن ما أتى به ابن خلدون، من أن المعلومات والنتائج التي يحصل عليها من طريق الحدود والأقيسة المنطقية «في الطبيعيات» بسبب أنهـا كلية لا يعتمد عليها، ليس لهذا الكلام كبير قدرة واعتبار، لأن الأحكام والقضايا الكلّية إذا تحصلت من طريق صحيح فالشك والوهم فيها، لا يقوم عليه دليل، كما توجد أحكام كلّية كثيرة في علوم دقيقة ولا يشك أحد في صحتهـا، فالأصـل هو أن يُلاحظ من أي طريق تحصلت هذه الكلّيات؟.

إذا كنا للحصول عليها لم نعمد بـالإستقراء الكـامل أو اقتنعنـا بالتمثيـل السطحي فيجدر بنا في هذه الحالة أن نشك في تطابق هذه الكليات مع المواد الخارجية وأفرادهـا، أمّا إذا أردنا أن نشك بالنسبة لصحة عموم الكلّيات حتى تلك التي حصلنا علينا بطرق محكمة ومعتمدة وننفي اعتبارها على الإطلاق ففي هذه الحالة نفس هذا «الحكم الكلّي السلبي» حيث يقول: («لا يُعتمد على أية قضيّة ذهنيّة كلّية» يشمله ذلك النقـد ويبطل! يعني هـذه القضية نفسهـا بسبب ذهنيّتها وكلّيتها لا يُعتمد عليها وتُبطل نفسها قبل كل شيء!!.

فلا بد إذاً أن تُقسم الكليات باعتبار مقوّماتها ولا ينبغي المخالفة مع كل قضيّة معقولة كلّية كما أن ابن خلدون نفسه فرّق بين المعقولات الأوليّة «كطبيعة

= [وقام بذلك الشيخ أبو الحسن الأشعريّ إمام المتكلمين فوسط بين الطريق... وردّ على المبتدعة في ذلك كلّه وتكلّم معهم فيما مهّدوه لهذه البدع من القول بالصّلاح والأصلح والتحسين والتقبيح...].

(١) الملل والنحل، طبع قاهرة، ج ١ ص ١٠١.

الإنسـان والحيوان» والمعقـولات الثانـوية «كـالنوع والجنـس والفصـل» واعتبـر المعقولات الأولية معتمدة من جهة تطابقها مع مصاديقها الخارجية ويقول: (وربّما يكون تصرّف الذهن أيضاً في المعقولات الأوّل المطابقـة للشخصيّات بـالصور الخياليّة، لا في المعقولات الثواني التي تجريدها في الرتبة الثانية فيكون الحكم حينئذ يقينيّاً بمثابة المحسوسات)[1].

وعـلاوة على هذا، فـإن الأحكام الحسيّـة التي يدافـع عنها ابن خلدون ويعدها معتمدة ليست خارجة عن هذا الحكم ولا يمكن الاعتماد عليها جمعاء. إذ أن الموارد التي نخطأ في الحواس كثيرة وأيضاً قد قيل كثيراً عن عدم انطباق ما نحسـه مع المحسوس الخارجي!.

يجـدر الذكـر أن مقال ابن خلدون يـوقظ الفكـر لكي لا نصيب بـ «صنع الكلّيـات» أو المهملات! ومن أن نصنـع كلياتٍ في الـذهن تكـون بعيـدة عن مصاديقها، ونخلف «الاعتبارات الذهنية» مكان الأحكام الحقيقية وما أحسن ما قال ابن تيمية في هذا الصدد: حيث يقول: [... الحس لا يعلم إلاّ معيناً والعقل يدركه كليّاً مطلقاً لكن بواسطة «التمثيل»ثم العقل يدركها كلّها مع غروب الأمثلة المعيّنة عنه، لكن هي في الأصل إنما صارت في ذهنه كليّة عامّة بعد تصوّره لأمثال معيّنة من أفرادها وإذا بعد عهد الذهن بالمفردات المعيّنة فقد يغلط كثيراً بأن يجعل الحكم إمّا أعمّ وإمّا أخصّ، وهذا يعرض للناس كثيراً][2].

وينبهنا مقال ابن تيمية وابن خلدون أكثر من ذي قبل بهذا المهم: أن لا نسمح بقطع الرابطة بين الكليّات الذهنية وأفرادها ومصاديقها الخارجيـة وأن لا نقصر من تطبيق الأمور الكلّية مع موادّها الجزئيّة، ونفرق الأمور الإعتبارية من الأمور الحقيقيّة لكي لا نكون أسرى للأحكام المغلوطة الفكرية والذهنية!.

ثانياً: فيما قاله ابن خلدون:

لأن عالم ما بعد الطبيعة من زمرة الأمور غير المحسوسة ومن جانب آخر أن البرهان المنطقي لا يتعلق بما لا يوجد له مادة حسيّة في الذهن، فالمنطق أو العقل في العلوم الإلهية لا يفيد شيئاً! ولا استعمال له في مجالها!.

---

(١) المقدمة، ص ٥١٦.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ٣١٧.

يجب القول أن البحوث المنطقية أو العقليّة لعالم ما وراء الطبيعة مبنيّة على كليّاتٍ من قبيل: «الوجود والعدم» و«الوجوب والإمكان» و«البساطة والتركيب» و«الوحدة والكثرة» و«التناهي وعدم التناهي» وأمثال هذه المفاهيم، حيث هي مشتركة بحكم العقل بين جميع ـ الموجودات سواء الطبيعية أو غير الطبيعيّة، والفكر المنطقي أيضاً ليس سوى الحركة من «المعلوم التصوري التصديقي» إلى المجهول. ونحن نستطيع أن ندرك المجهولات بالنظر إلى معلوماتنا الكليّة. وبعبارة أخرى، فإننا كما نحكم في الرياضيات مثلاً أن: كل زوجي من العدد يقبل القسمة إلى شطرين متساويين دون أن نجرب ونقسم كل الأعداد الزوجية (حيث لا حصر لها). ونحكم أيضاً في الهندسة أن: (الخطوط المتوازية لا تتقاطع أبداً) دون أن نتعقب كل الخطوط المتوازية، كذلك الحال في البحث عن «الإلهيات» أيضاً. نبحث في مواد كالوجود والعدم، و«الضرورة والإمكان» وغيرها في شكل كلّي ونعتبر الكليات المذكورة قابلة للتطبيق على كل المصاديق (سواء الطبيعي أو غير الطبيعي)، ولا يلزم أن نجعل كل هذه الموارد العقلية (إلى لا نهاية) تحت التجربة الحسية!.

وبالإضافة إلى ذلك فإن بعض المباحث في الإلهيات مبنية على مقدمات أوليّة حسيّة ومشاهدات عينيّة ثم يكون ترتيب صورة الدليل كالبراهين التي نقيمها من ملاحظة حوادث المادية للعالم على وجود الله تعالى ووحدانيته، وبقوة العقل نصل من نظام التدبير ووحدة قوى العالم إلى إثبات ذات الحق وتوحيد مقام الربوبيّة أو من طريق دراسة الطبيعة والتوجه إلى الهدف في نظام الكون ندرك صفات المبدء المتعال ووجود المعاد أو نصدق «الوحي على الأنبياء الصادقين» من خلال دراسة حياتهم وسوابقهم وخصوصياتهم الروحية والخلقية وحالاتهم وكلامهم[1].

(١) كما أن ابن خلدون أتى بموجز من أصول العقيدة الإسلامية مع أدلتها العقلية في مقدمته ويقول: [فكلّفنا أوّلاً اعتقاد تنزيهه في ذاته عن مشابهة المخلوقين وإلاّ لما صحّ أنّه خالق لهم لعدم الفارق على هذا التقدير، ثم تنزيهه عن صفات النقص وإلا لشابه المخلوقين ثم توحيده بالاتحاد وإلاّ لم يتمّ الخلق وللتّمانع، ثم اعتقاد أنّه عالم قادر فبذلك تتمّ الأفعال شاهد قضيته لكمال الإيجاد والخلق، ومريد وإلاّ لم يخصص شيء من المخلوقات، ومقدّر لكل كائن وإلاّ فالإرادة حادثة وأنّه يعيدنا بعد الموت تكميلاً لعنايته =

في كل هذه الأحوال نجعل المقدمة مواد حسيّة لكي نحللها في «مصنع العقل» ونحققها ونصل لتدليلهم على المدلول العقلي لكل واحد منه، كما سلكنا هذا الطريق في بعض العلوم التجريبية ووصلنا إلى نتائج إيجابيّة.

لكن بنظرة منصفة فإن البحث الكامل لعالم ما وراء الحس يحتاج إلى يقظة ومواد ذهنية كثيرة (أكثر من الكليات والمواد المذكورتين). ونحن لا نملكها ولذا فإن معلوماتنا العقليّة في المسائل الإلهية ليست أكثر من عدة مطالب أساسيّة (من قبل إثبات وجود المبدأ ووقوع المعاد وغيرهما) لذلك أننا مع عدم دحض الأحكام العقليّة نعتقد كإبن خلدون أنه يجب أخذ كثير من أمور ما وراء الطبيعة من مجرى الوحي وعن طريق أنبياء الله الصادقين (عليهم السلام) وليس دائماً للفكر المنطقي طريق في ذلك الحريم كما نريد نحن، أجل، فدع عَنْكَ بَحْراً ضَلَّ فيهِ السّوابحُ!.

وفي نفس الوقت نخاطب الذي يولون على الأدلة العقليّة مطلقاً ولا يسيرون إلى المكان الذي الطريق إليه مفتوح نقول لهم عن قول الغزالي لهؤلاء وللمتطرفين العقليين في نفس الوقت نقول: [وأنّى يستيب الرشاد لمن يقنع بتقليد الأثر والخبر وينكر مناهج البحث والنظر؟.... وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما أخبر! وكيف يهتدي للصواب من اقتفى محض العقل واقتصر وما استضاء بنور الشرع ولا استبصر؟... أَوَ لا يعلم أنّ خطأ العقل قاصر وأنّ مجاله ضيق منحصر؟! فمثال العقل، البصر السليم عن الآفات والآذاء، ومثال القرآن، الشمس المنتشرة الضياء... فالمعرض عن العقل مكتفياً بنور القرآن مثاله المعترض لنور الشمس مغمضاً للأجفان][1].

ما بعد ابن خلدون:

كأنه بعد ابن خلدون اضمحل النشاط الفكري فيما يتعلق بنقد المنطق لأن الخلف لم يقوموا بعمل مهم. ولو أن بعض الفقهاء قد خالفوا المنطق ولكن

= بالإيجاد ولو كان لأمر فانٍ كان عبثاً فهو للبقاء السّرمديّ بعد الموت، ثم اعتقاد بعثة الرسل للنجاة من شقاء هذا المعاد لاختلاف أحواله بالشقاء والسعادة وعدم معرفتنا بذلك وتمام لطفه بنا في الإيتاء بذلك وبيان الطّريقين وأن الجنّة للنعيم وجهنم للعذاب، هذه أمّهات العقائد الإيمانية معلّلة بأدلتها العقلية...] مقدمة ابن خلدون، ص ٤٦٣.

(١) الاقتصاد في الاعتقاد. للغزالي، ط. مصر، ص ٣.

مخالفتهم كانت من قبيل الفتوى المشهورة كالفقيه الشافعي ابن الصلاح[1] (المتوفى عام ٦٤٣ هـ) الذي خالف المنطق الأرسطي قبل ابن خلدون وحتى قبل ابن تيمية وفتواه ضد المنطق مشهور يقول في هذا الصدد: [. . .وأما منطق فهو مدخل الفلسفة ومدخل الشرّ شرّ وليس الإشتغال بتعليمه وتعلمه مما أباحه الشارع إلخ][2].

والمختصر أننا بعد ابن خلدون لا نعرف أحداً إلا المحدث الشيعي محمد أمين استرآبادي[3] (المتوفى عام ٩١١ هـ). قد خالف المنطق من طريق إظهار الأدلة والنقد (لا عن طريق إظهار الفتوى والتحريم والتكفير) وإذا كان جلال الدين السيوطي[4] قد كتب كتاب «صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام» في هذا الصدد، قد بحث في المنطق على طريق المحدثين وجمع آراء المخالفين وفتاويهم في هذا الصدد، إلا أنه لم يتطرق إلى النقد العقلي للفن المذكور وكتابه الآخر هو «جهد القريحة في تجريد النصيحة» وهو عبارة عن ملخص عن كتاب لإبن تيمية كما أن مقالته «القول المشرق في تحريم الإشتغال بالمنطق»[5] ليست إلا إظهار الفتاوي ونقل القول عن السابقين. نعم، لكل علم رجال! إلا أن السيوطي قد أكرمنا بخدماته بالتلخيص وجمع آراء مخالفي المنطق وقد حفظها تقريباً من الضياع وبلغها إلى الآخرين.

وها هو اليوم بعد طي قرون من السكوت! يُرجى أن يقوم علماء نشيطون من بين المسلمين ليتبعوا جهود أسلافهم في نقد العلوم العقلية (ومنها، المنطق) بالروح الموضوعية، وليعرضوا على العالم قواعد التفكير الصحيح وأسلوب التحقيق العلمي البحت بإعادة عميقة في النظر!.

---

(١) القصد هو الفقيه والمحدث المشهور من أهل السنّة، أبو عمرو عثمان بن عبدالرحمٰن الشهروزي المعروف بابن الصلاح.

(٢) فتاوي ابن الصلاح، طبع تركيا، (ديار بكر)، ص ٣٥.

(٣) قد أشرنا لبعض أحواله وتحدثنا عن نقده على المنطق.

(٤) العالم المعروف المصري والمشهور بكثرة التتبع والتأليف وكان أكثر آثاره في العلوم النقلية وحقاً فإنه قد خدم العالم الإسلامي في هذا المجال.

(٥) طبعت هذه المقالة ضمن فتاوي السيوطي في كتاب الحاوي للفتاوي، طبع مطر، ج ١ ص ٣٩٣ وبعدها.

موازنة بين آراء نُقّاد الغربيين والإسلاميين

طلائع العلوم الجديدة:

المنطق اليوناني كما تعرض للنقد في العالم الإسلامي فقد انتُقد في الغرب أيضاً، ولكن النقد الغربي وقع بعد نقد المسلمين بمدة طويلة، وفيما يبدو كأن النقد الغربي كان بتأثير من المسلمين.

وقليل من المحققين اليوم لم يذعنوا بهذه الحقيقة وهي أن الغربيين قد استفادوا كثيراً من الناحية العلمية من المسلمين فيما مضى يقول برتراندرسل الأنجليزي Berter andrussel الفيلسوف والعالم الرياضي المشهور في كتاب The Scientificoutlook = .

(طيلة العصور التي كانت ممسوحة بالظلمة والجهل، في مرحلة العمل، المسلمون هم الذين كانوا يقدمون سنة الحضارة، وكل معرفة علمية التي كسبها علماء كروجر بيكون Croger bacon في أواخر القرون الوسطى قد اقتبست منهم).

لقد وصل تعلّم الغربيين من المسلمين واقتباسهم منهم إلى حد أنهم كانوا يسافرون إلى البلاد الإسلامية ليتلقوا العلوم العقليّة والتجريبيّة وكانوا يتعلمون العلوم المذكورة باللغة العربية من المسلمين. يقول محمد علي فروغي في كتاب (سير حكمت در أروپا):[وفي المائة العاشرة[1] أيضاً الذي يجدر ذكره من الفضلاء هو جربر gerbert الفرنسي الذي وصل في آخر عمره إلى مرتبة البابوية واختيار عنوان سيلوستر الثاني Le Pape Sylyester وهو من أوائل من تلقى المعرفة من المسلمين أي أنه ذهب إلى الأندلس (إسبانيا) التي كانت مملكة إسلامية في ذلك

(١) الموافق بالقرن الرابع الهجري. ـ الكتاب المذكور باللغة الفارسية ـ.

الوقت، قد تلقى العلم باللغة العربية من علماء ذلك المكان، وصل إلى مرتبة عالية في الرياضيات والهيئة والنجوم، ولما عاد إلى فرنسا قام بنشر العلوم التي تعلمها في الأندلس وفيما بعد عرف الباحثون الأوربيون البلاد المسلمة بمنبع العلم والحكمة وكانوا يسافرون إليها ويتعلمون لغة العرب وعلوم علمائنا وحكمائنا][1].

كانت اللغة العربية لغة علم العصر والأوروبيون قد تعرفوا إلى حد ما لتحقيقات المسلمين عن طريق ترجمة الكتب العربيّة.

يقول بي يوروسو P. rousseau في كتاب «تاريخ العلوم»: [بعد ثلاثة قرون من وفاة النبي احتوت مدينة قرطبة، Cordove مليون نسمة وثمانين مدرسة عامة ومكتبة تشمل ٦٠٠ ألف مجلد وكتاب وكان اللغة العربية لغة العلم العالمية][2].

روجر بيكون والاقتباس من المسلمين:

من يُعد في الغرب من طلائع المخالفين للمنطق الأرسطي هو روجر بيكون الإنجليزي، يقول برتراندراسل في كتاب «تاريخ فلسفة الغرب»: روجر بيكون كان يعتبر المنطق فناً تافهاً[3].

كان بيكون يرجح الطريق التجريبي على منطق أرسطو وقد تأثر في ذلك مباشرة من بعض علماء المسلمين يقول راسل عنه: [حيث أثروا عليه أكثر من معظم الفلاسفة المسيحيين][4].

قد استفاد بيكون كثيراً من المسلمين ولم يمتنع عن الاعتراف بذلك. يقول راسل: أن بيكون [ينقل الأقوال بكرّات عن فارابي وقد ينقل عن أبي معشر البلخي والآخرون فضلاً عن ابن سينا وابن رشد][5].

ونقل عن بيكون هذه المديحة بشأن اثنين من علماء المسلمين حيث قال: [إن

---

(١) سير حكمت دراروپا (أي: سير الحكمة في أروبا)، طبع الأول، ج ١ ص ٦٤.
(٢) تاريخ علوم من بي يرروسو: ترجمة حسن صفاري، طبع طهران، ص ١١٨.
(٣) تاريخ فلسفهٔ غرب من راسل، ترجمة نجف دريا بندري، كتاب المثاني، ص ٨٦٣ (الترجمة بالفارسية).
(٤) تاريخ فلسفهٔ غرب، ص ٨٦٥. (٥) تاريخ فلسفهٔ غرب، ص ٨٦٤.

الكندي والحسن بن الهيثم[١] كانا في المرتبة الأولى في رديف بطلميوس][٢].

يقول الدكتور محمد إقبال اللاهوري في كتاب «تجديد التفكير الديني في الإسلام».

[ومن أين استقى روجر بيكون ما حصله في العلوم؟ من الجامعات الإسلامية في الأندلس.

والقسم الخامس من كتابه «cepus Majus» الذي خصصه للبحث في البصريات هو في حقيقة الأمر نسخة من كتاب «المناظر» لابن الهيثم وكتاب بيكون، في جملته، شاهد ناطق على تأثره من ابن حزم.

لقد كانت أوروبا بطيئة نوعاً ما في إدراك الأصل الإسلامي لمنهجها العلمي وأخيراً جاء الاعتراف بهذه الحقيقة. وسأتلو عليكم فقرة أو فقرتين من كتاب «بناء الإنسانية: Making of Humanity الذي ألّفه بريّفولت (Briffault) يقول بريفّولت «أن روجر بيكون درس اللغة العربية والعلم العربي والعلوم العربيّة في مدرسة آكسفورد على خلفاء معلمية العرب في الأندلس. وليس روجر بيكون ولا لسميه[٣] الذي جاء بعده الحق في أن ينسب إليهما الفضل في إبتكار المنهج التجريبي. فلم يكن روجر بيكون إلا رسولاً من رسل العلم والمنهج الإسلاميين إلى أوروبا المسيحية، وهو لم يملّ قط من التصريح بأن تعلّم معاصريه للغة العربية وعلوم العرب هو الطريق الوحيد للمعرفة الحقّة... وقد كان منهج العرب التجريبي في عصر بيكون قد انتشر انتشاراً واسعاً وانكب الناس، في لهف، على تحصيله في ربوع أوروبا][٤].

مخالفة بيكون مع أرسطو الذي يبحث فقط من «صورة الفكر» وميله إلى

---

(١) الحسن بن هيثم من مفاخر العالم الإسلامي وقد كانت له بحوث وابتكارات في الفيزياء والعلوم الهندسية، توفي في حوالي عام ٣٤٠ هـ للاطلاع على آثاره وترجمته أنظر كتاب الحسن بن الهيثم لزهير الكتبي طبع دمشق.

(٢) فلاسفة الشيعة لعبدالله نعمة، الترجمة بالفارسية، جعفر غضبان، ص ٦١١.

(٣) هو فرنسيس بيكن.

(٤) تجديد الفكر الديني في الإسلام. د. محمد إقبال اللاهوري ترجمة عباس محمود ص ١٤٩ طبع مصطفى البابي الحلبي (القاهرة).

العلوم التجريبيّة التي تعطي «مواد الفكر» كان مرهوناً لهذه العلاقة والإلتفات إلى علوم المسلمين.

فرنسيس بيكون ونُقّاد المنطق المسلمين:

توفي روجر بيكون حوالي عام ١٢٩٤ الموافق لـ ٦٧٢ هـ[١] وبعده. ويجدر أن نذكر الذي يليق أنه يسمى مؤسس الطريق الاستقرائي ونقّاد المنطق الأرسطي[٢]. هذا الرجل هو الإنجليزي الشهير فرنسيس بيكون Francis bacon الذي عاش في أواخر القرن السادس عشر وأوائل القرن السابع عشر الميلادي (المعاصر مع شاه عباس الصفوي). وتوفي عام ١٦٢٥ م الموافق ١٠٠٣ هـ.

ألّف فرنسيس بيكون كتاب الأرغنون الجديد «nown organun» ومن خلاله اقترح طريقاً جديداً لتحصيل العلم لكي يُستعمل بدلاً عن منطق أرسطو الذي كان معمولاً به عند القدماء.

كان بيكون يعتقد أن (المنطق الأرسطي ليس طريقاً لكشف الحقائق وهذا المنطق يجعلنا خاضعين للنتائج دون أن يعطينا اكتشافاً جديداً!!)[٣] وكان بيكون يؤكد أنه (يجب البحث في الجزئيات ولا بد من ترتيب المعلومات الجزئية وتسلسلها ثم تُستخرج الكليات منها، وطالما لم تُكشف الحقائق عن دراسة الجزئيات والإستقراء فالاستدلال والتعقل لا أساس لهما ولا مأخذ. ومبنيان على التخيلات والأوهام!)[٤].

لم يعجب فرنسيس بيكون بالطريق القياسي في منطق أرسطو وقال في هذا الصدد: أن القياس مركب من القضايا، والقضايا من الكلمات والكلمات هي تعابير عن المعلومات، فإذا كانت نفس المعلومات مبهمة وانتزعت من الأمور بالعجلة فلا يكون إحكام في بنيان القياس، فأملنا الوحيد يكون منوطاً بالاستقراء!)[٥].

---

(١) الهجرة التي هي مبدأ التاريخ الإسلامي وقعت في ٦٢٢ الميلادي.
(٢) سير حكمت دراروپا.
(٣) انظر: الموسوعة الفلسطينية المختصرة، طبع قاهرة، ص ١٠٩.
(٤) سير حكمت دراروپا.
(٥) منطق قديم وجديد تأليف. د. هاشم كلستاني نقلاً عن كتاب: الفلسفة العلمية: مقالة ارغنون جديد، طبع طهران، ص ١٠٥.

والنقد الأساسي لبيكون على منطق أرسطو كان موجهاً على هذا الموضوع هو أن: أرسطو أفسد الفلسفة الطبيعية بمنطقه ونظم العالم من المقولات ومعظم جهده كان مصروفاً للإجابة على المسائل بواسطة العبارات وليس التعمق في الحقيقة الذاتية للأشياء (أحسن الاستدلال هي التجربة نفسها)(١) وبغض النظر عن غلو فرنسيس بيكون بشأن أرسطو فإن الأصل الذي كان بيكون يعطيه أهمية كبيرة هو (التأكيد على التجربة والاستقراء وعدم الإتكاء على القياس الأرسطي). قد اعتنى به قبل عدة قرون في العالم الإسلامي وحتى حُضَّ على ذلك، وعلماء الإسلاميين تبعاً لتعاليم القرآن المجيد الذي أعطى أهمية بالسير و المطالعة في الطبيعة لم يبعدوا أهمية التجربة عن أنظارهم. وآيات كريمة كالآية ﴿قُلْ سِيرُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ فَٱنظُرُوا۟ كَيْفَ بَدَأَ ٱلْخَلْقَ﴾ (٢) التي تحض وترغب على ذلك، كانت مشعل طريقهم. على سبيل المثال، أن ابن تيمّية عاش قبل فرنسيس بيكون بثلاثمائة عام قد انتقد الأقيسة التي ليس لها مبنى والتحليق في الكليات (والإفراط فيها) وصرح بأهمية التجارب العلمية ويقول في كتابه الكبير في المنطق [ولا يقال أنّ قياسهم يعرّف صحيح الأدلة من فاسدها، فإنّ هذا إنّما يقوله جاهل لا يعرف حقيقة قياسهم، فإنّ قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته وأمّا كون الدّليل المعيّن مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم ما يتعرّض له بنفي ولا إثبات وإنّما هذا بحسب علمه بالمقدمات التي اشتمل عليها الدليل وليس في قياسهم بيان صحة شيء من المقدّمات ولا فسادها](٣).

يُلاحظ أن ابن تيمية يوضح هنا بصريح العبارة وبلغة علمية أن الحكم بصحة الأدلة القياسية مرهون بإثبات صحة مقدماته، وصحة مقدمات القياس لا بد أن تتحقق في الخارج من شكله المنطقي يعني على أهل المنطق أن يثبتوا مقدمات القياس قبل تشكيل صورة القياس من طريق التجربة والتحقيق يقول ابن تيمية خاصة بصدد أهمية التجربة: [... وذلك لاشتراك كثير من الأطبّاء في تجربة الدّواء الواحد وأيضاً فلكثرة وجود ما يدعى فيه التجربة من النبات وتواطؤ المجرّبين له، وليس كذلك ما يدعونه من فلسفتهم](٤).

---

(١) فلسفة علمي ـ مقالة أرغنون جديد. بالفارسية ـ.
(٢) سورة العنكبوت: الآية ١٠.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٢٥٢.
(٤) الرد على المنطقيين، ص ٣٩٣.

وابن تيمية هنا يعتقد أن التجريبيّة قابلة للتصديق أكثر من الدعاوي الفلسفية ولكن طريقته تتفاوت مع طريقة فرنسيس بيكون في أن بيكون قد أغلق عينيه على الاستقراء فقط ويقول بصريح العبارة: أن أملنا الوحيد سيُناط بالاستقراء[1]، أمّا ابن تيمية قد أدخل التمثيل في دائرة التجارب ويقول: [فإن الشراب الكثير إذا جرّب بعضه وعلم أنّه مسكر علم أنّ الباقي منه مسكر لأنّ حكم بعضه مثل بعض الآخر، فكذلك سائر القضايا التجريبيّة كالعلم بأنّ الخبز يشبع، والماء يروي وأمثاله، إنما مبناها على قياس «التمثيل»][2].

إذا أردنا إثبات كل أمر من طريق الإستقراء (كما جاء في بيان «بيكون») فإن الأمر سيطول وسيكون في غاية الصعوبة[3]، وفي كثير من الموارد لن نقدر على ذلك إلا أن نستعمل القواعد العقلية في تجاربنا المحدودة ونستعين بالتمثيل.

هنا يجدر أن لا ننسى أمراً وهو: كما يعتقد ابن تيمية أن الأمور التجريبية نفسها تتحصل من الحس والعقل كلاهما معاً. كما يقول: [فالحسّ به يعرف الأمور المعيّنة ثم إذا تكرّرت مرة بعد مرة أدرك العقل أن هذا بسبب القدر المشترك الكلّي، فقضى قضاء كليّاً][4].

والدفاع عن التجربة دون قبول قانون عمومية العلة حيث أن العقل كاشف ذلك ليس أمر ميسراً وممكناً.

بناء على هذا عدم الإلتفات إلى الأمور العقلية كما هو الحال عند التجربيين حيث شبههم بالفلاسفة الحسيّة حتى سيكون مخالفاً لأصول وأساس الأمور التجريبية ولذا فإن من العجب أن يلاحظ أن فرنسيس بيكون مع شغفه بالتجربة لم يعط أهمية للأمور العقلية حتى أنه لم يعجب بالرياضيات كثيراً!.

يقول برترانداسل في كتاب تاريخ فلسفة الغرب: [إن بيكون لم يكن يحقر

---

(١) فلسفة علمي، طبع طهران، ص ١٠٥.

(٢) الرد على المنطقيين، ص ١٨٩.

(٣) هنا لا بد من التفريق بين «الإستقراء» و«التجربة» أيضاً، لأنه في الاستقراء يسعون إلى أن يجمعوا المدارك المتفرقة والجزئية ويجمعونها ليصلوا إلى حكم كلي ولكن في «التجربة» يرافقون الملاحظات الجزئية مع الدلائل العقلية ويصلون إلى أحكام كليّة.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٣٨٦.

القياس فقط بل إنه لم يعط قيمة كبيرة للرياضيات ربما لأنه لم يعتبرها علوماً تجريبيّة بما فيه الكفاية][1].

ولكننا نعلم أن الأعداد لا وجود لها في العالم الخارج من الذهن وكذلك النقطة بلا بُعد والخط ذو البعد الواحد والسطح ذو البعدين، لا وجود لها مجرَّداً لكي يجربوا مستقلاًّ! ولكن يمكن الإستفادة كثيراً من هذه الأحكام الإنتزاعية والرياضية أو الهندسية حيث لها علاقة بالعقل في ميدان التجربة وفي عالم الخارج والفيزياء الجديدة مع أشكاله المختلفة (الفيزياء الذرية ـ الفيزياء الفلكية واستروفيزيك Astoro phisic...) شاهد صدق على هذا المعنى وإن عدم الإلتفات إلى العلوم الرياضية بعذر أنها ليست من العلوم التجريبيّة وهي العقلية والإنتزاعية ليس عذراً صحيحاً ولا مقبولاً.

إن الطريق الصحيح المنطقي لفهم الأمور هو الذي يوحي بالإستفادة من كل القوى الإدراكية، ويهديها في نظامها الطبيعي بالسير والحركة التكاملية، وبالرغم أن فرنسيس بيكون قد شغف كثيراً بالاستقراء ووضع له «جدولاً للحضور والغياب!» لكن لأنه لم يظهر رغبته كما ينبغي «للتعقل» فلذا طريقه الكلي المنطقي ليس كثير الأهمية والاعتبار وبذلك تقدم علماء المسلمين عنه.

يقول ويل دورانت في كتاب «تاريخ الفلسفة» [لا بد لنرى هل طريق بيكون صحيح؟ هل يستفاد من هذا الطريق في العلوم الجديدة؟ لا! لا يستعمل العلم مطلقاً، جمعَ موادّ التاريخ الطبيعي والاستفادة من جدول «الأرغنون الجديد» المعقد، بل يستعمل طريقاً سهلاً. مع أحسن النتائج... بعد أن عرف إينشتاين بنفسه أو استفاد من نيوتون أن انتشار الضوء لا يكون بشكل خط مستقيم بل بشكل خط منحني استنتج ما يلي: أنه عندما نرى نجماً في وضع معين بناءً على فرض انتشار الضوء بالخط المستقيم فهو في الحقيقة ليس في ذلك المحل وفي ذلك الوضع بل هو قريب منه قليلاً أو بجانبه. وبعد ذلك قد استفاد من التجربة والمشاهدة لصحة هذا الاستنتاج][2].

نعم، وكما قال ويل دورانت أن في العلوم الحديثة أيضاً أن التعقل والتحيل

---

(١) تاريخ فلسفة غرب، كتاب الثالث، ص ٩٥.

(٢) تاريخ الفلسفة ويل دورانت، ترجمة عباس زرباب، بالفارسية. طبع تهران، ج ١ ص ١٩٦ ـ ١٩٧.

قد أصبحا طليعة التجربة ومن هذا الطريق يصل البشر إلى أسرار العلوم الخفية.

يقول فروغي في كتاب «سير حكمت دراروپا»: [أول من أنزل الجرح المؤلم على تمثال الجهل المتظاهر بالعلم «اسكولاستيك» كان فرنسيس بيكون الإنجليزي... لكن يوجد بعض النقص في عمل هذا العالم العالي المقام من جهة أنه عطف نظره على الغالب إلى العلوم الطبيعية والتوجه إلى أهمية طريق الاستقراء والتجربة والمشاهدة منعه من الاعتناء بقوة التفكر](1).

ديكارت ونقد القياس:

رينيه ديكارت rene descartes أحد مشاهير فلاسفة الغرب ولد عام ١٥٩٦ م في إحدى مدن فرنسا وديكارت كان معاصراً مع ميرداماد وصدر الدين الشيرازي والفلاسفة الإسلاميين وعاش في عصر الصفوية. وتوفي عام ١٦٥٠ الموافق ١٠٢٨ هـ.

قد استفاد ديكارت (بشكل مباشر أو غير مباشر) من آثار المسلمين كما حقق أحد الأفاضل(٢) من إيران أن بعض المسائل التي بقيت من هندسة ديكارت أنها نفس المسائل التي طرحها وحلها(٣) العالم الرياضي المسلم الشهير الحسن بن الهيثم وصورة المسائل وحلها تتطابق مع بعضها!.

يقول ديكارت في مقدمة كتاب مبادىء الفلسفة Principia Philosophiae: [أن الإنسان الذي لا يملك بعد إلا المعرفة العامية الناقصة.. يجب قبل كل شيء أن يسعى إلى أن يؤلف لنفسه مذهباً أخلاقياً يكفي لتنظيم أعماله في الحياة...

---

(١) سير حكمت دراروپا، الفصل الثامن، ص ٩٨. ـ بالفارسية ـ.

(٢) السيد الدكتور جلال مصطفوي في مجلة (دنياي علم). أي: دنيا العلم.

(٣) يقول بي يوروسو في كتاب تاريخ العلوم، بشأن ابن الهيثم: تقريباً في هذه الأوقات كان يعيش أكبر عالم فيزيائي في عالم العرب الحسن بن هيثم (١٠٣٩ ـ ٩٦٥) المعروف بالحسن، كتابه فيما يتعلق بالضوء للمرة الأولى يعطي وصفاً صحيحاً عن بناء العين، ويشرح أقسامه المختلفة من قبيل المخاط الخارجي والقرنية والشبكيّة والجنية وعلاوة على هذا، يوضح أصول الغرفة المظلمة هذا الشخص من خلال دراسته في انعكاس الضوء دون أن يلتفت مباشرة إلى مسألة الإنكسار يقولُ: أنه لا يوجد نسبة ثاقبة بين زاوية الإنكسار وزاوية. (تاريخ علوم، ترجمة حسن صفاري، بالفارسية، ص ١١٩).

وبعد ذلك ينبغي أيضاً أن يدرس المنطق ولا أقصد منطق المدرسيين (مدافعو اسكولاستيك) لأنه على التدقيق ليس إلا جدلاً يعلم الوسائل لإفهام غيرنا الأشياء التي نعلمها، أو للإدلاء ـ دون حكم ـ بأقوال كثيرة عن الأشياء التي لا نعرفها فهو بذلك يفسد الحكم السليم دون أن ينميه دراسة بل قصدت المنطق الذي يعلم المرء توجيه عقله لإكتشافات الحقائق التي يجهلها][1].

يريد ديكارت هنا أن ينبهنا إلى هذا المعنى حيث أن المنطق الصوري Logique formelle ليس ذو أهمية بل المهم هو الطريق العلمي أو المنطق العلمي méThodologie الذي يعين الإنسان على الاكتشافات العلمية ويرشده. الدليل الذي نقل من ديكارت لإثبات هذه القضية هو أن الطريق المعتمد في الوصول إلى المعلومات في المنطق الصوري هو القياس [والقياس لا يعلّم شيئاً جديداً ولا يكشف مجهولاً، بل عمله الوحيد إظهار ما هو معلوم. فإنه ليس طريقاً يمكن به أن نصل إلى الاختراع والإكتشاف][2].

ويوضح فروغي هذا المعنى عن قول ديكارت في كتاب «سير حكمت دراروبا» [إن قواعد المنطق مع كل صحتها وأحكامها لا تكشف مجهولاً وفائدتها الوحيدة هي معرفة المصطلحات وتملك قوة الإفهام والبيان، لأن البرهان هو استخراج النتيجة من المقدمات. فإذا لم تكن المقدمات معلومة فلا تكون هناك نتائج وبالقواعد المنطقية وحدها لا يمكن الوصول إلى مجهول وإذا كانت المقدمات صحيحة وموجودة فالنتيجة حاصلة بنفسها.

العقل البشري السليم يستعمل القواعد المنطقية بفطرته ولا حاجة إلى كل هذا الجدل المنطقي، وإذا كانت المقدمات الموجودة خاطئة فالنتائج حتماً كذلك وسيكون التيه بدل المعرفة ولهذا السبب أخطأ طلاب العلم كثيراً مع أنهم كانوا يعرفون القواعد المنطقية جيداً][3].

هذه الكلمات ليست جديدة في العالم الإسلامي أبداً وقد سُمعت قبل ديكارت بقرون من لسان السيرافي وابن تيمية وآخرون في الشرق الإسلامي

---

(١) مبادىء الفلسفة، لديكارت تعريب د. عثمان أمين، طبع قاهرة، ص ٦٧ ـ ٦٨
(٢) مباني فلسفة، د. علي آبر سياسي، طبع طهران، ص ٢٥٦.
(٣) سيرحكمت دراروپا، طبع طهران، الفصل الثاني، ص ٩٩.

والفصول الماضية في هذا الكتاب هي أحسن دليل لمدعانا. ونحن أوردنا تفصيل هذه المباحث مع ذكر المأخذ في خلال بيانات أدق وأعمق مما قاله ديكارت كان هذا أبو سعيد السيرافي الذي أظهر قبل ديكارت بـ ٦٦٠ عام أن المناطقة مع معرفتهم بالقواعد المنطقية قد ارتكبوا أخطاء فاحشة وخاطب متّى بن يونس المترجم المسيحي وشارح المنطق الأرسطي بقوله: (أتراك، بقوة المنطق وبرهانه اعتقدت أن الله ثالث ثلاثة وأنّ الواحد أكثر من واحداً)[١].

وهو الذي قال: (فاسد المعنى من صالحه يعرف بالعقل)[٢].

وكان هذا ابن تيمية الذي كتب قبل ديكارت بـ ٣٠٠ عام: [فإنّ قياسهم ليس فيه إلا شكل الدليل وصورته وأمّا كون الدليل المعين مستلزماً لمدلوله فهذا ليس في قياسهم... وإنما هذا بحسب علمه بالمقدمات][٣]. وكان هذا أبو النجا الفارض الذي قال قبل ديكارت حوالي ستة قرون: (إنْ ظهر وأمكن تقديم المعلومات له لإنتاجه كان حكم المنتوج منه كحكم ما ظهرت مقدماته)[٤].

الخلاصة أن نقد المنطق الأرسطي قد حصل في العالم الإسلامي بشكل دقيق وليس للغرب هدية جديدة! في هذا الصدد ليعرضه علينا، والعلماء المسلمون قد سبقوا المفكرين الغربيين في هذا العمل وكانوا رواداً في هذا الميدان.

جان لوك وابن تيمية!:

ولد جان لاك John Locke الفيلسوف الشهير الإنجليزي في عام ١٦٣٢ م قرب مدينة بريستول في إنجلترا، وتوفي في عام ١٧٠٤. وهذا المفكر الشهير له دور كبير في نقد منطق أرسطو في العالم الغربي.

كتبوا عنه: [قد عجز في أيام تحصيله في جامعة آكسفورد عن مذهب أرسطو بالشكل الذي كان أهل المدرسة يعلمونه، وتصور أنهم شوهوا ذلك المذهب بعبارات مبهمة ومسائل غير ضرورية واخترعوا سلسلة من المباحثات

(١) الإمتاع والموانسة، ج ١ ص ١٥٢.
(٢) الإمتاع والموانسة، ج ١ ص ١٠٩.
(٣) الرد على المنطقيين، ص ٢٥٢.
(٤) منطق ومباحث ألفاظ، ص ٥٦. ـ بالفارسية ـ.

المنطقية للمجادلة والإدعاء ليس لتحري الحقيقة! وقد بقي يعتقد ذلك بصدد فلسفة أهل المدرسة طوال عمره، مع أنه أعلن عن أفكاره الفلسفية في أواخر عمر طويل، وانتشر كتابه «التحقيق» في عام ١٦٩٠، مع هذا يظهر في صفحاته طريق نفسيته المشابهة لنفسية بيكون bacon وغيره من زعماء الفلسفة الحديثة وهذا الطريق عبارة عن النقد المحقر لفلسفة أهل المدرسة (أسكولاستيك) ومنطق أرسطو والثورة على السنة والتحكم على أي شكل ممكن][1].

الكتاب المشهور لـ ـ جان لاك ـ يسمى «رسالة في فهم البشر[2] ESSAYCON erning human unders tanding» كما هو ظاهر من اسمه، كتب في مباحث تتعلق بمعرفة الذهن وقوانينه وبالمناسبة تكلم عن المنطق الأرسطي يقول جان لاك في الكتاب المذكور [. . . إن الله لم يكن ممسكاً إلى حد أن يخلق الإنسان حيواناً ذو رجلين ويترك عقلانيته لأرسطو] ثم يقول: [إذا اعتبرنا القياس حتماً آلة العقل ووسيلة العلم تكون النتيجة أن قبل أرسطو لم يكن أحد قد علم شيئاً من طريق التعقل أو استطاع أن يعلم][3].

هذه الكلمات تذكرنا بالسيرافي لما قال لمتّى: [فكأنك تقول لا حجة إلا عقول يونان ولا برهان إلا ما وضعوه][4]. وقال أيضاً:

[حدثني عن قائل قال لك: حالي في معرفة الحقائق والتّصفح لها، حال قوم كانوا قبل واضع المنطق، أنظر كما نظروا، وأتدبّر كما تدبّروا، لأن اللّغة قد عرفتها بالمنشأ والوراثة، والمعاني نقرت عنها بالنظر والرأي والاعتقاب والإجتهاد، ما تقول له][5].

وخاصة نذكر ابن تيمية حيث قال: [وهؤلاء يقولون إنّ المنطق، ميزان العلوم العقليّة ومراعاته تعصم الذهن عن أن يغلط فكره كما أنّ العروض ميزان

(١) التحقيق في فهم البشر، جان لاك الترجمة بالفارسية من د. رضا زاده شفق، طبع طهران، ص ١ من المقدمة.
(٢) السيد الدكتور رضا زادة شفق ترجم هذا الكتاب إلى الفارسية بالعنوان التالي تحقيق د. فهم بشر.
(٣) تحقيق د. فهم بشر، ص ٣٧٨.
(٤) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٢.
(٥) الإمتاع والمؤانسة، ج ١ ص ١١٦.

الشعر والنحو والتصريف ميزان الألفاظ العربية... ولكن ليس الأمر كذلك فإنّ العلوم العقليّة تعلم بما فطر الله عليه بني آدم من أسباب الإدراك لا تقف على ميزان وضعي لشخص معين ولا يقلّد في العقليات أحد بخلاف العربية فإنها عادة لقوم لا تعرف إلا بالسماع وقوانينها لا تعرف إلا بالاستقراء...][1].

جان لاك بخلاف بعض المناطقة اعتبر المعاني الكليّة أو «الكلّيات» مخلوقاً من قدرة الفهم والعقل البشري ولم يكن يعتقد لها وجود مستقل خارجي ويقول في هذا الصدد [واضح أن العمومي والكلي لا يتعلقان بالوجود الواقعي للأشياء بل هما من اختراع الفهم الإنساني وخلقه][2].

هذا الرأي هو الذي بيّنه ابن تيمية قبل جان لاك بشكل أوضح وقال: [... ومن أخص صفات «العقل» التي فارق بها «الحس» لا يعلم إلا معيّناً والعقل يدركه كليّاً مطلقاً][3] وعندئذ يوضح ابن تيمية: [وفصل الخطاب: أنه ليس في الخارج إلا جزئي معيّن، ليس في الخارج ما هو مطلق عامّ مع كونه مطلقاً عامّاً][4].

جان لاك بخلاف المناطقة لا يعرف القياس أنه من أحسن أنواع البرهان وأعلى طريق للتعقل لطالبي الحقيقة ويقول: [أن القواعد القياسية ليست الطريق الوحيد وأحسن الطرق للتعقل لطالبي الحقيقة، وأرسطو نفسه لما وجد بعض الأشكال منتجة النتيجة ولم يجد بعضها الأخرى، بلا شك أنه لم يبادر بوساطة الشرائط الصورية بل لجأ إلى الطريق الأصلي للعلم يعني تطابق المحسوس والمرئي للتصورات][5].

هنا كما يلاحظ عرف جان لاك طريق الأصلي للعلم غير طريق القياس ومن مكان آخر من كتابه يوضح هذا ويقول: [إذا لاحظ أحد جيداً يظن سيرى أن التقدم وتعيين عمدة العلم التي حصلها الناس في هذه العلوم لم يكن مديوناً

---

(١) الرد على المنطقيين، ص ٢٦ ـ ٢٧.

(٢) تحقيق د. فهم بشر، ص ٢٤٥.

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٣١٧.

(٤) الرد على المنطقيين، ص ٨٤.

(٥) تحقيق د. فهم بشر، ص ٢٧٦. ـ أي دراسة في فهم البشر ـ بالفارسية.

للأصول الكلّية ولم يُحصل من عدة أصول كليّة التي وُضعت في البداية بل كان أثر للتصورات الواضحة والمعينة والكاملة التي كانت تسيطر على أفكارهم. وارتباط المساواة أو التفاوت بين بعض التصورات كان واضحاً إلى حد أنهم كانوا يحصلون علماً شهودياً بالنسبة لها، وبهذه الواسطة أدركوا مسائل في العلوم الأخرى أيضاً وكل هذا كان يحدث دون عون من الأصول الكلّية][1].

كما يستنبط من هذا المقال أن جان لاك يعتبر طريق تقدم العلوم والإكتشافات الجديدة عبارة عن مقارنة الأشياء ببعضها وانتقال الحكم من موضوع إلى شبيهه الذي هو التمثيل المنطقي نفسه، وبالمختصر فإنه يعتبر التفاوت أو التساوي الذي يدرك بين الموجودات ملاكَ حصول العلم ولا يعتبر القياس المنطقي من أهم طرق تحصيل العلم.

وابن تيمية قبله بعدة قرون قال هذا الكلام بعينه وصرح أنه: [يبين الله الحقائق بالمقاييس العقلية والأمثال المضروبة ويبيّن طرق التسوية بين المتماثلين والفرق بين المختلفين][2].

وقبل هذا أوردنا رأي ابن تيمية فيما يتعلق بالقياس وقد فصلنا في أهمية التمثيل المنطقي في رأيه.

بركلي والغزالي:

أحد مشاهير الفلاسفة الإنكليزية هو جرج بركلي gerge Berkeley الذي ولد عام ١٦٨٥ م وتوفي عام ١٧٥٣ م الموافق مع ١١٣١ هـ.

من جملة آرائه المشهورة نفي الجوهر الجسماني حيث يقول: [لست أنكر المحسوسات، لا شك أن الإنسان يرى الشكل والحركة واللون ويسمع الصوت ويحس بالرائحة والطعم والمقاومة والحرارة والبرودة بحواس الشم والذوق واللمس ومحسوساته صحيحة (إلا في مورد خطأ الحس وتوهمه وذلك بحث آخر). أما الذي أنكره فهو وجود حقيقة للجوهر الجسماني، الذي هو من وضع الفلاسفة واعتبروه موضوعاً للأعراض المحسوسة][3].

---

(١) تحقيق در فهم بشر، ٣٨٥.
(٢) الردّ على المنطقيين، ص ٣٨٢.
(٣) سيرحكمت دراروپا، ج ٢، ص ٩٤.

كتب بركلي رأيه بشأن نفي تقسيم الأشياء إلى «الجواهر» و «الأعراض» ـ كما جاء في منطق أرسطو ـ مفصَّلاً في ضمن رسالة التي كتبها في «أصول العلم الإنساني»(١) ودحض فيها آراء جميع الحكماء الذين كانوا يقولون بالجوهر المادي وقال: [إذا رُجع إلى أقوال الحكماء الذين كان لهم آراء دقيقة في باب الجوهر المادي يُلاحظ أنهم لم يحملوا أي معنى لهذه الألفاظ إلا التصور الكلي للوجود مع انضمام المفهوم النسبي الحامل للأعراض! و «المفهوم الكلي للوجود» برأيي هو أكثر المفاهيم الكليّة غموضاً وإبهاماً من بين جميع المفاهيم. أما «كون حامل الأعراض» كما رأينا ليس بمعناه اللغوي والمتبادر من ذلك المفهوم ولذا لا بد أن يكون بمعنى آخر وعبارة أخرى. لكنهم لم يبينوه قط، حيث ما هو؟ ولهذا السبب لما ندقق في جزئيّين اللذين تركبا من معنى الألفاظ «الجوهر المادي» نصل إلى هذه النتيجة أنهما ليس لهما أي معنى معين](٢).

وقبل بركلي حوالي أربعة قرون قد أنكر ابن تيمية تقسيم الأجسام إلى «الجواهر المادية» و «الأعراض» وقال: (قد بيّنا أنّ ما يدعونه من التركيب «من الوجود» و «الماهية» ومن «الجنس» و «الفصل» باطلٌ، وأما تركيب الجسم من هذا وهذا فأكثر العقلاء يقولون: الجسم ليس مركّباً من «المادة» و «الصورة»... لم يبق إلاّ ذات لها صفات)(٣).

فضلاً عن هذا، أن بركلي لم يوافق المناطقة في أن «المعاني الكلّية» متحققة في «عقل» الإنسان واختار في هذا رأياً كرأي الغزالي، كما سيأتي قريباً قول الغزالي بالنظر إلى أن الغزالي عاش قبل ٦٠٠ عام من بركلي وإذا نسلّم أن

---

(١) ترجمت هذه الرسالة بالفارسية وطبعتها جامعة طهران.

(٢) رسالة في أصول علم الإنساني، ترجمت إلى الفارسية. طبع جامعة طهران، د. يحيى مهدوي، ص ٣٠ و ٣١.

وجود الجوهر قد أُنكر من قبل بعض الفلاسفة الإنكليز بعد بركلي أيضاً. يقول برتراندراسل في كتاب تاريخ فلسفة الغرب: إذا بحثنا في الجوهر جدياً نجد أنه من المحال أن يكون مبرءاً من الإشكالات. يقولون أنه موضع للأعراض وفي نفس الوقت متمايز عن جميع الأعراض أما عندما تنتزع الأعراض من الجوهر ونسعى أن نصور الجوهر نرى لم يبق شيئاً. (تاريخ فلسفة الغرب، كتاب الأوّل، الترجمة إلى الفارسية، دريابندري، ص ٣٨٢ ـ ٣٨٣).

(٣) الرد على المنطقيين، ص ٣١٥.

هذا التوافق لم يكن من باب التقليد والإقتباس بل حدث بحكم «التوارد» لا بد أن نعلم أفضلية الغزالي بناءً على القاعدة: الفضل للمتقدم. يقول بركلي:

(إذا كان الآخرون يملكون هذه القوة العجيبة يعني «الانتزاع» هم أنفسهم يحسنون التعبير!! أما أنا أقول بكل جرأة أنني فاقد لقوة كهذه وأستطيع فقط أن أتصور أو أتمثل الصور التي حصلت عليها من الأشياء الجزئية، وأقسمها وأركبها بأشكال مختلفة، مثلاً، أني أستطيع أن أتصور آدمياً له رأسين أو أوصل رأس الإنسان في جسم الفرس في الخيال، وحتى أقدر أن أجسم اليد والعين والأنف لكل واحد منفصلاً عن أصل البدن، ولكن عندما أفعل ذلك فالعين واليد التي أتصورها في خيالي يكون لها لون وشكل خاص... ولا يمكنني أيضاً تحصيل التصور الإنتزاعي من الحركة بعيداً عن جسم المتحرك، حيث لا يكون سريعاً ولا بطيئاً، لا مستديراً ولا مستقيماً. وعلى هذا الشكل جميع التصورات الكلّية الإنتزاعية الأخرى)[1].

يقول الغزالي أيضاً في كتاب تهافت الفلاسفة: [إن المعنى الكلّي الذي وضعتموه حالاً في العقل غير مسلَّم! بل لا يحلّ في العقل إلّا ما يحلّ في الحسّ مجموعاً ولا يقدر الحس على تفصيله والعقل على تفصيله ثمّ إذا فُصِّل، كان المفصَّل المفرد عن القرائن في العقل في كونه جزئيّاً كالمقرون بقرائنه إلّا أن الثابت في العقل يناسب المعقول وأمثاله مناسبة واحدة، فيقال أنه كلّي على هذا المعنى][2].

ثم يورد الغزالي أمثلة مشابهة لأمثلة بركلي ليثبت أن المعنى الكلي لا يوجد في الذهن كما هو في الخارج ونحن لسنا بصدد تحقيق هذه الآراء، وقد بحثنا بما فيه الكفاية في الفصول السابقة[3]، وهنا نكتفي بهذا القدر أن نقد نقّاد الغربيين

---

(١) رسالة في أصول العلم الإنساني، ص ٧.

(٢) تهافت الفلاسفة، طبع مصر، (دار المعارف)، ص ٢٧٠.

(٣) إلا أن التحقيق بصدد «الجواهر والأعراض» وعلاقتها ببعضهما وأن هل يوجد «الجوهر» في الخارج أصلاً أم لا؟ موضوع بحث فلسفي ويلزمه كتاب آخر في الفلسفة ولذا نحن امتنعنا الدخول إلى هذه المباحث في هذا الكتاب، كما أن حكماء الإسلاميين قد نقلوا مكان بحث الجوهر والأعراض من المنطق إلى الفلسفة وتكلموا عنه في بحث «الأمور العامة» ولكن يجدر الذكر هنا أن في الفكر الإسلامي على حدّ أن «بركلي» وغيره من «الإيدآليين» =

على المنطق الأرسطي القديم قد مرّ في آراء المفكرين المسلمين ودُقِّق فيها في العالم الإسلامي ومن هذه الجهة في جميع الموارد أو أغلبها أن علماءنا قد تقدموا على الغربيين.

هيوم في مقابل الغزالي:

ديفيد هيوم David Hume كان من اسكتلندا، وولد عام ١٧١١ م وتوفي عام ١٧٧٦ م. الموافق مع ١١٥٤ هـ، هيوم من حيث الآراء الفلسفية لا يقبل «العليّة» في أمور العالم ولهذا السبب فآراؤه تبدو مشابهة للأشاعرة ويوافق الغزالي في تهافت الفلاسفة، هو أنكر كالغزالي من حيث الفكر المنطقي وجود «الكلي المنطقي». ويقول: (أن الآراء الكليّة ليست شيئاً إلا الآراء الجزئية، التي سموها باسم خاص، حيث يعطيها ذلك الإسم معنى أوسع ويسبب أن تُذكر هذه الآراء بالوقت المناسب بالآراء التي تشابهها!)(١).

لا بد من الانتباه أن الغزالي قد نقد «الكلي المنطقي» قبل ٦٠٠ عام من هيوم! كما مر رأيه قبل هذا.

هيجل والتضاد الديالكتيكي:

جورج ويلهلم فردريك هيجل George Wilhelm Friedrich hegele يعد من كبار الفلاسفة الألمان وولد عام ١٧٠٠ م وتوفي عام ١٨٣١ م الموافق مع ١٢٠٩ هـ.

ألف هيجل كتاباً كبيراً في المنطق لكنه لا يشبه منطق الأقدمين! كما قالوا، أن موضوع منطق هيجل هو معرفة الكون ومعرفة ما وراء الطبيعة على مبنى سير العقل! والنكتة التي تلفت النظر في منطق هيجل ويمكن نعتبرها في مقابل المنطق الأرسطي، هو أن هيجل لا يعتبر الجمع بين الضدين محالاً مطلقاً! قال و.ت. ستيس في كتاب ألفه حول «فلسفة هيجل» يقول في هذا الصدد عن قول هيجل: [أن العين كعنوان «الشيء» واحدة ولوجود الخواص له «متكثرة»! أمّا

= الفلسفيين لم ينكر حقيقة الجسم قط، أما الذي أُنكر هو تقسيم الأجسام إلى الجوهر والعرض كما طرح في مقولات أرسطو، وقد أنكر من قبل البعض.

(١) تاريخ فلسفة الغرب، راسل الكتاب الثالث، ص ٢٩٩.

الشيء الذي يكون واحداً ومتكثراً في نفس الوقت يكون متضاداً مع نفسه، ومن العبث أن ننكر هذا التضاد بذريعة أن الشيء «واحد» من الناحية الواحدة ومتعدد «متكثر» من الناحية الأخرى! لأن مفهوم كلام كهذا هو أن «العين» في واقع الأمر ليس في ذاته واحد ومتعدد (متكثر) بل وحدته أو كثرته أمر اعتباري ونظري، وناشيء من أذهاننا.

حقيقة الأمر هي أن وحدة العين تتضمن كثرته وبالعكس، افترضوا، أننا قلنا في البداية أن الشيء واحد وغضضنا الطرف عن كثرة خواصه، فإننا في هذه الحالة ندرك بسرعة أن كثرة الشيء التي في ذات وجوده لا يمكن أن نغض النظر عنها، لأن الشيء بهذا السبب الواحد حيث أخرج الأشياء الأخرى من نفسه، ولكنه أخرج الأشياء الأخرى من نفسه فقط بعلة أن له خواص متفاوتة عنها، الكرسي يختلف عن الطاولة، لأنه له خواص الكرسي لا الطاولة، فإنه واحد من جهة أن له خواص ولكن وجود الخواص نفسه موجب الكثرة! إذن فمن المحال أن نستطيع باللجوء إلى ذرائع (تافهة) بشأن طريق الرؤية إلى العين أن ننكر التضاد الداخلي للأشياء، هذا التضاد لم ينشأ من معرفتنا أو وجداننا بل هو موجود في العين نفسه][1].

و (المؤلف)، أعترف أن نقدٍ كهذا لم يرد من أي من مشاهير المفكرين المسلمين بالنسبة لمنطق أرسطو وهيجل مقدم في هذا الصدد! ولكني أعترف أيضاً أن مع الأسف الفيلسوف الشهير الألماني مع كل معرفته وشهرته قد غفل عن أبسط مسألة في منطق أرسطو ولم يدركها جيداً!.

إذا كانت وحدة العين في حال كثرتها باعتبار الخواص المختلفة للعين كما يقول هيجل ففي هذه الصورة أن منطق أرسطو أيضاً لم يرد ولم ينف هذا الشكل من الوحدة والكثرة.

لأن في هذه المرحلة لم يحدث اجتماع الضدين وحدث الوحدة والكثرة باعتبارين اثنين، كما يلاحظ في نفس مثال الكرسي الذي أورده هيجل، لأن الكرسي له وحدة باعتبار «تركيبه الكلي» وله كثرة باعتبار أنه تركيب من الأجزاء

---

(١) فلسفة هيجل. و.ت. ستيس. الترجمة إلى الفارسية، د. حميد عنايت، طبع طهران، ج ٢ ص ٤٧٨ - ٤٧٩.

المختلفة فإذن لم يحدث جمع الضدين بمعناه المنطقي ولم يحدث جمع النقيضين[1].

أما إذا كان هيجل يعتبر «كثرة العين» بدليل أن كل عين واحد من حيث «أنه هو وليس أشياء أخرى» فقبل الوحدة وبمجرد أنه ليس عدة أشياء أو «كما يقول هيجل، أخرج غيره من نفسه!» فتكثّر!!.

ففي هذه الصورة يجب القول: أن أوّلاً، هذه الكثرة الموهومة التي لفت إليها هيجل كثرة سلبية وليس إيجابية، ومقام السلب، لا يثبت جهة وجودية لعين ما!.

مثلاً إذا قلنا أن عدد الواحد هو نفسه وليس الاثنين والثلاثة والأربعة... واضح أن عدد الواحد لم يخرج من الوحدة بهذه الإعتبارات السلبية، ولا يكثّر كما أن الكرسي لأنه ليس حيواناً وإنساناً وأرضاً وسماءً فلا يكون عدة أشياء.

ثانياً لنفرض أننا قبلنا «أن كل شيء على أنه ليس أشياء أخرى فهو كثير في عين الوحدة!» هنا قد حدث تضاد، باعتبارين اثنين «الموضوع الذي لا يريد هيجل قبوله». الاعتبار الأوّل هو أن «العين» واحد نظراً لذاته، والاعتبار الثاني هو أن «العين» يكثر بنسبته للأشياء الأخرى، كما يدرك هذا المعنى أي متأمل بكل وضوح، وهذا الشكل من التضاد لا ينكر في المنطق الصوري الأرسطي إطلاقاً.

لا نريد هنا أن ندخل بالتفصيل في هذا الموضوع حيث بناءً على قواعد منطق أرسطو فإن اجتماع الضدين (وأيضاً، النقيضين) يحدث لما يلاحظ فيها ثماني وحدات، وهذا محال أيضاً، لأن مبتدئو أهل المنطق أيضاً يعرفون الموضوع المذكور! ولكني أذكر فقط أن أحد أقسام الوحدات الثمانية في منطق أرسطو هي «وحدة الإضافة» أو «وحدة النسبة» التي لم يراعها هيجل في منطقه ونسيها!.

والعجيب هنا أن فئة نشروا هذا الأصل «يعني عدم استحالة اجتماع الضدين» بعد هيجل، بالكبكبة والدبدبة إلى حد أنهم استغلوه في الدعايات

---

(١) الفرق بين الضدين والنقيضين هو أن الأوّل يشمل موضوعين وجوديين مخالفين كالماء والنار ولكن في الثاني أحد الموضوعين عدمي كالحركة والسكون.

السياسية، فقد قالوا مثلاً: من حيث أن المجتمع البورجوازي يصنع عدد من الساخطين ويهيء مقدمات الثورة الـ «برولتاريا».

فاجتمع فيها الضدان في عينيته الواحدة! فيستنتجون من هنا أن اجتماع الضدين ليس محالاً ويغفلون عن حقيقة أن أولئك الساخطين والثوار لم يكونوا قط من تلك الفئة البورجوازية، وأن هاتين الفئَتين في ذلك المجتمع الواحد متمايزتان!.

ووحدة هذه المجتمعات خاضعة إلى اعتبار روابط الأفراد وعلاقاتهم مع بعضهم لا باعتبار أن هؤلاء الأفراد في المجتمعات المذكورة لهم وحدة! مع وجود الاختلافات المتنوعة، مع هذا التوضيح هل يصح أن ندّعي أن مجتمعات الرأسمالية يجتمع فيها الضدان بشكله الحقيقي؟! ولكن حقاً، ما الذي يضطرنا إلى المغالطة لإثبات أطروحات السياسية وبينما ننكر الأمور البديهية ونهدر قيمة العلم والمعرفة[1]؟.

لقد تنبه المفكرون المسلمون قبل عشرة قرون من هيجل إلى أنه من الممكن أن تحتمل الأشياء التضاد وحتى التناقض في بعض الحالات ولكن في هذا التضاد والتناقض لا تتحقق وحدة الموضوع والمحمول والزمان والمكان والقوة والفعل والشرط والإضافة البتة، ومن هذه الجهة لا يمكن أن تُعد متضادة أو متناقضة بالمعنى الحقيقي، ولإظهار هذا الموضوع قد جاؤوا بأمثلة أكمل وألطف مما تشبث به هيجل وأتباعه ومن بين أولئك المسلمين أبو الحسن الأشعري[2]

(١) قبل عدة سنوات كتب أحد الأساتذة الشباب من جامعة طهران في مجلة «الفردوسي»: الألف ألفٌ لا يثبت ويتغير إذن الألف الذي يتغير من قريب أو بعيد يخرج عن صورة الألف ويصبح شيئاً غير الألف: إذن الألف بحكم أنه متغير هو ليس ألفاً والنتيجة يمكن القول أن أصل التضاد يحكم كل أجزاء الكون ومن جملة ذلك الذهن الآدمي، وأبدى أنه «إذن بخلاف تصور أتباع منطق أرسطو فإن اجتماع الضدين ممكن...!!».
وأنا من خلال جواب مفصل في تلك المجلة نفسها كتبت، أن المناطقة يقولون: (اجتماع النقيضين أو الضدين) محال في صورة إذا لاحظنا وحدة الموضوع والزمان والمكان والشروط الأخرى وإلا لم ينكر أحد من المناطقة هذا المعنى وهو أن الأشياء المتحركة في اللحظة الثانية يجب أن تكون غير التي في اللحظة الأولى، والذي ينكرونه هو: (أن الألف لا يكون ألفاً في اللحظة التي هو ألف) لا كما يقول الكاتب: (الألف يكون ألفاً لكنه لا يثبت ويتغير إلى غير الألف). مجلة الفردوسي الإثنين ٨ تير ١٣٤٩ هـ. رقم ٩٦٨ مقالة «الثبات والحركة في الذهن والخارج للمؤلف».

(٢) أبو الحسن علي بن إسماعيل الأشعري زعيم الأشاعرة ومن متكلمي أهل السنة المعروفين =

(المتوفى عام ٣٣٠ هـ ق) يقول في كتاب «مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» [اختلف المتكلمون: هل يكون الساكن في حال سكونه متحركاً على وجه من الوجوه؟ على مقالتين: فقال قائلون: لا يجوز ذلك!.

وقال قائلون: ذلك جائز! وذلك أنّ الصفحة العليا من رأس ابن آدم إذا أزال رأسه عمّا كان يماسّه من الجوّ وماسّ شيئاً آخر فهي متحركة لماسّتها شيئاً من الجو بعد شيء وهي ساكنة على الصفحة الثانية التي تحتها فهي متحركة على شيء وساكنة على شيء آخر وهذا زعم لا يتناقض!](١).

فيلاحظ أن المفكرين المسلمين قد أظهروا الحركة والسكون اللذان يحدثان للعين الواحد بنسبتين وصرحوا بعدم وجود تناقض فيه(٢). وكان فهمهم صحيحاً. لأن في مثالهم حركة السطح الخارجي من الرأس يقاس بالنسبة للفضاء وسكونه بالنسبة لسطح الجلد تحت الرأس فلما تغير التناسب انتفى التناقض.

جان استوارت ميل ونقّاد المسلمين:

ومن جملة الفلاسفة المعروفين في الغرب والذي نقد منطق أرسطو هو جان استوارت ميل John Stuart mill الإنكليزي الذي توفي عام ١٨٧٣ م الموافق مع ١٢٥١ هـ. يقول فروغي في ضمن كتابه المفيد «سير حكمت دراروپا: (لم

= له آثار منها: «الإبانة عن أصول الديانة» و«مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين» وغيره وكان لها أثر على كثير من المفكرين المسلمين «بعلل ما» وعلماء مشهورين كالباقلاني وفخر الدين الرازي وغيرهما كانوا على مذهب الأشعري.
والفئة المخالفة للأشاعرة كانوا المعتزلة وقد قام منهم أيضاً مفكرون معروفون ومشهورون.

(١) مقالات الإسلاميين واختلاف المصلين، طبع قاهرة، ج ٢, ص ٢٠.

(٢) أحد الإنزلاقات العجيبة من الدكتور تقي أراني «المخ المتفكر للحزب الشيوعي الإيراني» هو تصميمه في كتابه ماترياليسم وديالكتيك أن يظهر التناقض من الحركة أن يجمعه مع السكون!! وكتب: «أن السكون حركة سرعته صفر يعني من حالات الخاصة للحركة!!».
انظر كتاب ماترياليسم ديالكتيك، ص ٥٢.
وحقاً بكتابة هذه العبارة أن السكون حركة سرعته صفر! فهل يمكن أن تعد السكون أحد أنواع الحركة؟ هل يسمى هذا لعب بالألفاظ أم منطق الديالكتيك؟! الحركة التي سرعتها صفر فما هي إلا عدم الحركة؟ هل تسمى عدم الحركة نوعاً من الحركة؛ وإذا سمى أحد «الظلمة المحضة» النور الذي درجته صفر، ويعتبرها من أنواع النور!! ويستخرج من هنا القانون الديالكتيكي «نفوذ الضدين» هل يحق لنا أن نعده من زمرة العلماء!.

يتجاوزوا في أروبا حتى القرن السادس عشر عن منطق أرسطو ولم يقوموا بتحقيق مهم فيه إلا أن أهل المدرسة اشتغلوا فترة في: أن هل الكلي أمر متحقق أم أنه إسم لفظ فقط؟.

وفي القرن السابع عشر أظهر كل من فرنسيس بيكون الإنكليزي وديكارت الفرنسي وكل منهما كان مجدداً في العلم والفلسفة آراءً في المنطق واعتبراه عملاً غير مفيد في كسب العلم. وبعد بيكون وديكارت لم يعط علماء أروبا أهمية كبيرة بعدم اعتناء بيكون وديكارت إلى المنطق وأيضاً تركوا في هذا الفن تصانيف ومؤلفات مع ترك الحشو والزوائد. والباحثون لم يروا أنفسهم بغنى عن قواعد المنطق ولكنهم لم يجدّدوا في أبواب هذا الفن إلا التهذيب والتلخيص وما آتى به «كانت» وهيجل في بحوثهما باسم مباحث المنطقية في الواقع كما رأينا لم يتعلق بالمنطق كثيراً وبل كان من متن الفلسفة!.

وفي القرن التاسع عشر اعتنى الباحثون الإنكليز اعتناءً خاصاً إلى فن المنطق وقد ظهرت تصانيف عدة في هذا الفن، ومن جملة ذلك كتاب المنطق لإستوارت ميل له أهمية خاصة[1].

والآن لنرى ماذا يقول استوارت بشأن المنطق وما هو نقده على أرسطو؟.

وإذا أردنا أن نعرف الفصل الأساسي من انتقادات ميل على منطق اليونان لا بد أن نعرف أن استوارت ميل:

أولاً: (يترك مقولات العشرة لأرسطو جانباً حيث هذا التقسيم ناقص من جانب وفيه زوائد من جانب آخر... إلى أن يقول أن الأشياء لا تخرج عن ثلاث مقولات، إما أنها ذوات أو صفات أو أحوال نفس...)[2].

ثانياً: يقول بصدد الحدود المنطقية:

(ليس «للحدود» أهمية في كسب العلم كما قال المناطقة لأنها قضايا ذاتية

---

(١) سيرحكمت دراروپا، ج ٣ ص ٨٣ - ٨٤.

(٢) سير حكمت دراروپا، ج ٣ ص ٨٥ وأيضاً يقارن هذا القول من استوارت ميل مع ما قاله ابن تيمية: (الجسم ليس مركباً من المادة والصورة... ولم يبق إلاّ ذات لها صفات) الرد على المنطقيين، ص ٣١٥.

والقضيـة الذاتيـة في الواقـع ترجمـة اللفظ ولا تبين حقيقة شيء، وبـالإضافـة إلى أن ما يسمونه المناطقة الحد التّام ليس حداً تامّاً في الحقيقة لأن الحد التام عنـدهم تركيب الجنس والفصل، مثلاً يقولون في حد الإنسان: حيوان ناطق!، أما إذا وجد أحياناً حيواناً أو طائراً ناطقاً هل يمكن أن يطلق عليه إنساناً؟.

إذن إذا أردنا أن نعرّف الإنسان تعريفاً يكون قريباً إلى التمام لا بد أن نصفه أيضاً فضلاً عن الحد ونأتي بكثير من العوارض... والقصد من هذا البيان هو أن تعريف المنطقي عبث مطلقاً وله فائدة للتمييز والتفريق المحدود للأشياء)[1].

ثالثاً: جان استوارت ميل لا يعتمد على القياس ويقول: (أن القياس قد يكون نتيجته صحيحة أو قد يكون غير صحيحة، لأن المقدمات في الواقع تعتمد على ما يُراد إثباته كما في هذا المثال: سقراط إنسانٌ وكل إنسان فانٍ، فـإذن سقراط فانٍ، وقضية «أن سقراط إنسان» محررة ومسلمة قبل هذا، وافترضت في القضية الكليّة «الإنسان فانٍ» لأننا لا نستطيع أن نطمئن من فناء الإنسان إلا أن نقبل قبل ذلك فناء جميع أفراده.

على كل أي استدلال من الكلي إلى الجزئي لا يستطيع أن يثبت شيئاً باعتبار كليّته.

إذ لا يمكن الاستخراج من أصل كلي إلاّ الموارد الجزئية التي افترضهـا ذلك الأصل نفسه معلوماً)[2].

رابعـاً: (إن استوارت ميـل واتبـاعـه قـد حـولّـوا القيـاس والاستقـراء إلى التمثيل)[3]، يقول ميل:

(قلمّا نصل من الكلّيات إلى الجزئيـات وبل على عكس ذلـك واستنباط المطالب يكون دائماً من الجزئي إلى الجزئي أو من الجزئي إلى الكلي مثلاً إذا احترقت يد الطفل مرة من النار اكتشف الحقيقة ولا يحتاج أن يرتبوا له قياساً. ليتيقن بأن النار محرقة.

---

(١) سيرحكمت دراروپا ج ٣ ص ٨٦.
(٢) مباني فلسفة، د. علي سياسي، ص ٢٥٧.
(٣) مباني فلسفة، د. علي سياسي، ص ٢٥٨.

واستنباط الجزئي من الكلي في الواقع تصديق لتشابه ذلك الجزئي بجزئيات أخرى التي جُربت من قبل، وفي القياس لما نستنتج من الكبرى بصدد الصغرى إذا نظرنا بالدقة لم نأخذ النتيجة من الكلي بل نستنتج من الجزئيات التي صُوِّرت بشكل حكم كلّي في ذهننا!.

ولما نحكم أن فلاناً ميّت لأنه إنسان ورأينا أفراداً ماتوا وسمعنا بذلك وقسنا الفلان عليهم)[1].

إن القراء الكرام إذا رجعوا إلى فصل نقد ابن تيمية لمنطق أرسطو في هذا الكتاب سيلاحظون في نقد أبو العباس أحمد بن تيمية عن منطق أرسطو جميع آراء استوارت ميل التي ذكرناها قبله بخمسة قرون وكذلك إذا نظروا في كلام أبو سعيد السيرافي وأبو النجا الفارض والغزالي سيرون آراء استورات ميل في نقد «الحدود المنطقية» و«القياس» بوضوح، فيدركون أن المفكرين المسلمين بنظرهم الدقيق والبحّاث وقفوا على نقاط ضعف منطق أرسطو قبل الغربيين بقرون، وتنبهوا إليها ولربما أيقظ نقدهم علماء الغرب وأثر عليهم، ونحن حرصاً على الاختصار والإيجاز نحجم عن إعادة المباحث الماضية وشرحها.

والحمد لله أولاً وآخراً

طهران ـ تجريش

مصطفى حسيني طباطبائي

(١) سيرحكمت دراروپا.

فهرس مراجع الكتب التي ذكرتها أو أستشهد منها

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
	(قسم العربي)	
١ ـ قرآن كريم (مصحف شريف)	ـ	ـ
٢ ـ صحيح ترمذي	محمد بن عيسى ترمذي	ـ
٣ ـ شرح نهج البلاغة	الشيخ محمد عبده	ـ
٤ ـ قاطيغورياس	أرسطو	عبدالله بن مقفع
٥ ـ باري أرمينياس	أرسطو	عبدالله بن مقفع
٦ ـ أنالوطيقا	أرسوط	عبدالله بن مقفع
٧ ـ قاطيغورياس	أرسطو	حنين بن إسحاق
٨ ـ باري أرمينياس	أرسطو	حنين بن إسحاق
٩ ـ أنا لوطيقاي أول	أرسطو	ثيادورس
١٠ ـ أنا لوطيقاي ثاني	أرسطو	متى بن يونس
١١ ـ طوبيقا	أرسطو	يحيى بن عدي
١٢ ـ سوفسطيقا	أرسطو	يحيى بن عدي
١٣ ـ ريطوريقا	أرسطو	إبراهيم بن عبدالله
١٤ ـ أبوطيقا	أرسطو	متى بن يونس
١٥ ـ إيساغوجي	فرفوريوس	عبدالله بن مقفّع
١٦ ـ أوسط كبير	أبو نصر فارابي	ـ
١٧ ـ إحصاء العلوم	أبو نصر فارابي	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
١٨ ـ الحيوان	أبو عثمان جاحظ	–
١٩ ـ الامتاع والمؤانسة	أبو حيان توحيدي	–
٢٠ ـ المقابسات	أبو حيّان توحيدي	–
٢١ ـ مقالات الإسلاميين واختلاف المصلّين	أبو الحسن أشعري	–
٢٢ ـ الإبانة عن أصول الديانة	أبو الحسن أشعري	–
٢٣ ـ الأغاني	أبو الفرج أصفهاني	–
٢٤ ـ التقريب لحدود المنطق (التقريب لحدّ المنطق)	علي بن حزم أندلسي	–
٢٥ ـ الفرق بين نحو العرب والمنطق	أحمد بن طيّب سرخسي	–
٢٦ ـ الرّدّ على أهل المنطق	حسن بن موسى نوبختي	–
٢٧ ـ الآراء والديانات	حسن بن موسى نوبختي	–
٢٨ ـ فِرَقُ الشيعة	حسن بن موسى نوبختي	–
٢٩ ـ الدقائق	أبو بكر بن طيّب باقلاني	–
٣٠ ـ الشفاء	أبو علي سينا	–
٣١ ـ النجاة	أبو علي سينا	–
٣٢ ـ عيون الحكمة	أبو علي سينا	–
٣٣ ـ تسع رسائل في الحكمة والطبيعيّات	أبو علي سينا	–
٣٤ ـ رسالة في إثبات النبوات وتأويل رموزهم وأمثالهم	أبو علي سينا	–
٣٥ ـ رسالة في أقسام العلوم العقليّة	أبو علي سينا	–

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
٣٦ ـ رسالة في الحدود	أبو علي سينا	ـ
٣٧ ـ القصيدة المزدوجة	أبو علي سينا	ـ
٣٨ ـ الإشارات والتنبيهات	أبو علي سينا	ـ
٣٩ ـ الحكمة المشرقية (منطق المشرقيّين)	أبو علي سينا	ـ
٤٠ ـ الإرشاد في قواعد الاعتقاد	أبو المعالي جويني	ـ
٤١ ـ معيار العلم	أبو حامد غزالي	ـ
٤٢ ـ محكّ النظر	أبو حامد غزالي	ـ
٤٣ ـ القسطاس المستقيم	أبو حامد غزالي	ـ
٤٤ ـ تهافت الفلاسفة	أبو حامد غزالي	ـ
٤٥ ـ المستصفىٰ	أبو حامد غزالي	ـ
٤٦ ـ الاقتصاد في الاعتقاد	أبو حامد غزالي	ـ
٤٧ ـ المنقذ من الضلال	أبو حامد غزالي	ـ
٤٨ ـ الخطط	مقريزي	ـ
٤٩ ـ معجم البلدان	ياقوت حموي	ـ
٥٠ ـ منطق التلويحات	شهاب الدين سهروردي	ـ
٥١ ـ التلويحات	شهاب الدين سهروردي	ـ
٥٢ ـ المطارحات	شهاب الدين سهروردي	ـ
٥٣ ـ حكمة الإشراق	شهاب الدين سهروردي	ـ
٥٤ ـ تهافت التهافت	أبو الوليد ابن رشد	ـ
٥٥ ـ تلخيص السفسطة	أبو الوليد ابن رشد	ـ
٥٦ ـ شرح كتاب القياس	أبو الوليد ابن رشد	ـ
٥٧ ـ شرح كتاب البرهان	أبو الوليد ابن رشد	ـ
٥٨ ـ تلخيص كتاب البرهان	أبو الوليد ابن رشد	ـ
٥٩ ـ مناهج الأدلة في عقائِد الملّة	أبو الوليد ابن رشد	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
٦٠ ـ كسر المنطق (الخمسين مسألة في كسر المنطق)	أبو النجا الفارض	ـ
٦١ ـ كتاب المسائل	عبدالله بن بطليموسي	ـ
٦٢ ـ الكشاف عن حقائق غوامض التنزيل. . .	أبو القاسم محمود بن عمر زمخشري	ـ
٦٣ ـ إنباه الرواة عن أنباء النحاة	جمال الدين قفطي	ـ
٦٤ ـ أخبار الحكماء (إخبار العلماء بأخبار الحكماء)	جمال الدين قفطي	ـ
٦٥ ـ نزهة الألباء في طبقات الأطباء	ابن الأنباري	ـ
٦٦ ـ الدّرر الكامنة	ابن الحجر عسقلاني	ـ
٦٧ ـ كشف المحجوب	هجويري	ـ
٦٨ ـ المعتبر	أبو البركات بغدادي	ـ
٦٩ ـ بغية المرتاد على أهل الإلحاد من القائلين بالحلول والاتحاد	أبو العباس ابن تيميّة	ـ
٧٠ ـ منهاج السنّة النبويّة	أبو العباس ابن تيميّة	ـ
٧١ ـ الرّد على المنطقيين (نصيحة أهل الإيمان في الرّد على منطق اليونان)	أبو العباس ابن تيمية	ـ
٧٢ ـ فتاوى ابن صلاح	ابن عمر بن عبدالرحمن السهروري	ـ
٧٣ ـ مبادىء الوصول إلى علم الأصول	ابن المطهّر حلّي	ـ
٧٤ ـ خلاصة الأقوال في معرفة الرجال	ابن المطهّر حلّي	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
٧٥ ـ منهاج الكرامة في إثبات الإمامة	ابن المطهّر حلّي	ـ
٧٦ ـ إغاثة اللهفان في مصائد الشيطان	ابن قيّم جوزيّة	ـ
٧٧ ـ مفتاح دار السعادة	ابن قيّم جوزيّة	ـ
٧٨ ـ تتمة المختصر في أخبار البشر	ابن الوردي	ـ
٧٩ ـ العقود الدرّيّة في مناقب شيخ الإسلام ابن تيمية	شمس الدين مقدسي	ـ
٨٠ ـ الإنصاف في مسائل الخلاف بين البصريين والكوفيّين	عبدالرحمن بن محمد أنباري	ـ
٨١ ـ أساس الاقتباس	أبو جعفر محمد بن محمد حسن طوسي	ـ
٨٢ ـ الجواهر النضيد في منطق التجريد	أبو جعفر محمد بن محمد حسن طوسي	ـ
٨٣ ـ شرح الإشارات	فخرالدين رازي	ـ
٨٥ ـ لباب الإشارات	فخرالدين رازي	ـ
٨٦ ـ المباحث الشرقية	فخرالدين رازي	ـ
٨٧ ـ الملخّص في الحكمة والمنطق	فخرالدين رازي	ـ
٨٨ ـ نصيحة المسلم المشفق لمن ابتلي بحبّ المنطق	سراج قزويني	ـ
٨٩ ـ العبر وديوان المبتدأ والخبر... (مقدمة ابن خلدون)	عبدالرحمٰن ابن خلدون	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
٩٠ ـ مفاتيح العلوم	أبو عبدالله خوارزمي	ـ
٩١ ـ الفهرست	محمد بن إسحاق بن نديم	ـ
٩٢ ـ المحاكمات	قطب الدين رازي	ـ
٩٣ ـ شرح شمسيّة	قطب الدين رازي	ـ
٩٤ ـ طبقات الأطباء	ابن أبي أصيبعة	ـ
٩٥ ـ إيضاح المكنون في الذيل على كشف الظنون	ـ	ـ
٩٦ ـ شرح قصيدة أسرار الحكم	فضل بن محمد لوكري	ـ
٩٧ ـ الفوائد المدنيّة	محمد أمين أسترابادي	ـ
٩٨ ـ الملل والنحل	عبدالكريم شهرستاني	ـ
٩٩ ـ محبوب القلوب	قطب الدين أشكوري	ـ
١٠٠ ـ معالم الدين وملاذ المجتهدين	حسن بن زين الدين عاملي	ـ
١٠١ ـ الكشكول	بهاء الدين عاملي	ـ
١٠٢ ـ البصائر النصيرية	سهلان ساوي	ـ
١٠٣ ـ تهذيب المنطق والكلام	تفتازاني	ـ
١٠٤ ـ صون المنطق والكلام عن فن المنطق والكلام	جلال الدين سيوطي	ـ
١٠٥ ـ الحاوي للفتاوي	جلال الدين سيوطي	ـ
١٠٦ ـ اللمعات المشرقية في فنون المنطقية	صدر الدين شيرازي	ـ
١٠٧ ـ الأسفار الأربعة	صدر الدين شيرازي	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
١٠٨ ـ حياة شيخ الإسلام ابن تيمية	شيخ محمد بهجة البيطار	ـ
١٠٩ ـ فرائد الأصول (رسائل)	شيخ مرتضى أنصاري	ـ
١١٠ ـ رياض الجنة	شيخ مرتضى أنصاري	ـ
١١١ ـ القول الجليّ في ترجمة الشيخ الإسلام ابن تيمية الحنبلي	صفي الدين بخاري	ـ
١١٢ ـ الكواكب الدرّية في مناقب الإمام ابن تيمية	ـ	ـ
١١٣ ـ اللآلىء المنتظمة (منظومة)	ملّا هادي سبزواري	ـ
١١٤ ـ أعيان الشيعة	شيخ آقا بزرگ تهراني	ـ
١١٥ ـ جلاء العينين في محاكمة الأحمدين	ابن آلوسي بغدادي	ـ
١١٦ ـ وسائل الوصول إلى شمائل الرسول	نبهاني	ـ
١١٧ ـ ابن رشد، فيلسوف قرطبة	ماجد فخري	ـ
١١٨ ـ الحسن بن هيثم	زهير الكتبي	ـ
١١٩ ـ ابن تيميّة	محمد أبو زهرة	ـ
١٢٠ ـ المنطق الصوري والرياضي	عبدالرحمٰن ندوي	ـ
١٢١ ـ الموسوعة الفلسفيّة المختصرة	ترخى أرنوبسندگان	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
١٢٢ ـ مبادىء فلسفة	رنه دكارت	دكتر عثمان أمين
١٢٣ ـ ثقافة الهند (مجلّة)	مقالهٔ أبو الكلام آزاد	ـ
	الكتب الفارسية	
١٢٤ ـ دانشنامهٔ علائي	أبو علي سينا	ـ
١٢٥ ـ حالات وسخنان شيخ أبو سعيد أبي الخير	يكي أز نوادگان شيخ	ـ
١٢٦ ـ أسرار التوحيد في مقامات الشيخ أبي سعيد أبي الخير	محمد بن منوّر	ـ
١٢٧ ـ التبصرة	سهلان ساوي	ـ
١٢٨ ـ فلاسفهٔ شيعة	عبدالله نعمة	جعفر غضبان
١٢٩ ـ تاريخ علوم عقلي در تمدن إسلامي	دكتر شيخ الله صفا	ـ
١٣٠ ـ تاريخ فلسفهٔ در إسلام		عباس شوقي
١٣١ ـ تاريخ فلسفهٔ عرب		نجف درباتيدري
١٣٢ ـ تاريخ علوم		حسن صفّاري
١٣٣ ـ مقولات	دكتر محمد إبراهيم آيتي	ـ
١٣٤ ـ رسالة در فهم بشر (تحقيق في فهم البشر)	جان لاگ	دكتر رضا زادة شفق
١٣٥ ـ جهان بيني علمي	برتنداندراسل	حسن منصور
١٣٦ ـ مباني فلسفة	دكتر علي أكبر سياسي	ـ
١٣٧ ـ مقدمهٔ ابن خلدون	عبدالرحمٰن بن خلدون	محمد پروين گنابادي
١٣٨ ـ إحياء فكر ديني در إسلام	محمد إقبال لاهوري	أحمد آرام
١٣٩ ـ تاريخ فلسفهٔ	ويل دورانت	عباس زرياب خوئي
١٤٠ ـ سير حكمت در اروپا	محمد علي فروغي	ـ

اسم الكتاب	المؤلف	المترجم
١٤١ ـ منطق قديم وجديد	دكتر هاشم گلستاني	–
١٤٢ ـ منطق صوري	دكتر محمد خوانساري	–
١٤٣ ـ فلسفهٔ علمي	جمعي أز نويسندگان	–
١٤٤ ـ در أصول علم إنساني	جرج بركلي	دكتر يحيى مهدوي
١٤٥ ـ فلسفهٔ هگل	و. ت. ستيس	دكتر حميد عنايت
١٤٦ ـ لغت نامه	علي أكبر دهخدا	–
١٤٧ ـ منطق ومباحث ألفاظ	جمعي أز نويسندگان	–
١٤٨ ـ رهبر خرد	أستاذ محمود شهابي	–
١٤٩ ـ ماترياليسم دیالکتیک	دكتر تقي أراني	–
١٥٠ ـ دنياي علم (مجله)	مقالهٔ دكتر جلال مصطفوي	–
١٥١ ـ فردوسي (مجله)	مقالهٔ مصطفى طباطبائي	–
١٥٢ ـ NOVUM organum	فرانسيس بيكون	–
١٥٣ ـ making of humanity	بريفولت	–

المؤلف

فهرس الكتاب

المؤلف

مؤلف هذا الكتاب الجليل هو الأستاذ السيد مصطفى طباطبائي من أحفاد المرحوم آية الله طباطبائي المشهور في ثورة المشروطة (الحركة الدستورية) في إيران وهي الثورة التي حدثت في أواخر القرن الماضي، وقد نال السيد مصطفى طباطبائي درجة الاجتهاد كما هو متبع في المدارس العلمية الدينية في إيران، ثم بدأ بدراسة المذاهب الأخرى وعقيدتها، فنادى أثر ذلك بترك الجمود المذهبي والتعصب الذميم والرجوع إلى القرآن الكريم والسنّة المطهّرة الصحيحة، فلقي معارضة شديدة حتى منع من التدريس، وسُجن عدة مرات ثم أفرج عنه. ثم بدأ نشاطه في أوساط المجتمع المتعددة وكتب مؤلفات عديدة ومنها تفسير للقرآن الكريم، و (خيانت درگزارش تاريخ) أي الخيانة في عرض التاريخ - وهو في عدة مجلدات - ومؤلفات عديدة أخرى، ومنها هذا الكتاب القيّم الذي بين أيدينا، حيث أُعجب به أحد الوزراء بعد الثورة وسعى لتعيينه أستاذاً في جامعة شيراز. ثم ترك الجامعة بسبب بعض الدسائس.